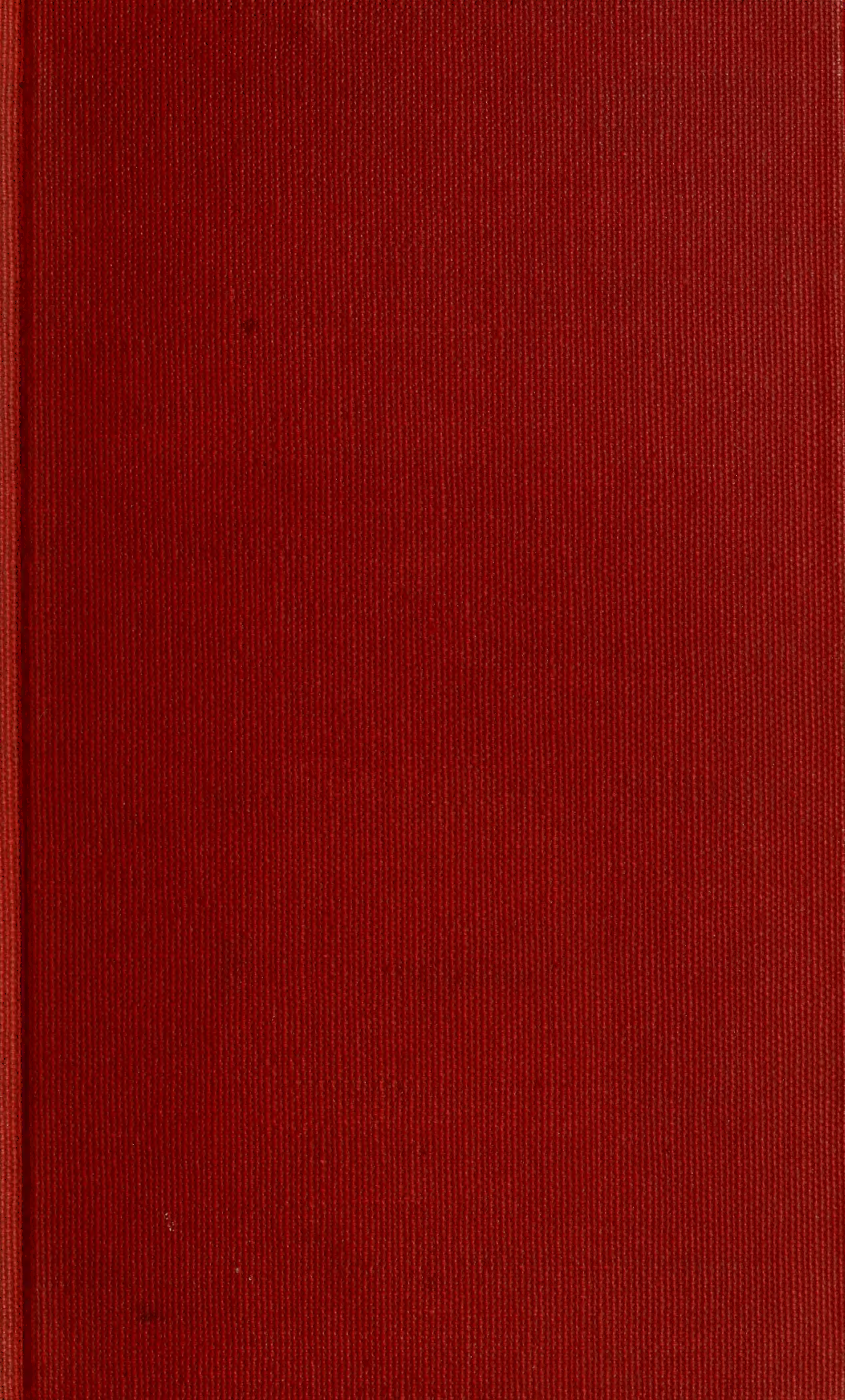


HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SECONDE PARTIE.

II.

Laval. — Typographie E. Jamin, quai d'Avesnières. — 1880.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

PAR B. HAURÉAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

SECONDE PARTIE

TOME SECOND

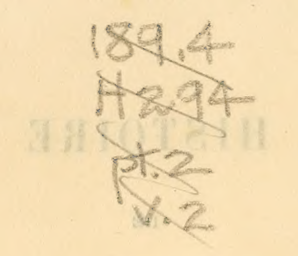
PARIS

G. PEDONE-LAURIEL, ÉDITEUR

13, rue Soufflot, 13

—

1880


189.4
H294
pt.2
v.2

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SECONDE PARTIE

CHAPITRE XV.

Saint Bonaventure.

L'intelligence humaine n'a pas constamment les mêmes soucis. Au siècle de saint Thomas il ne s'agit pas, comme au siècle de Voltaire, de réformes sociales ; les labeurs de la pensée n'ont encore pour objet que des spéculations philosophiques. Ainsi, toujours poussé par la main de Dieu vers des régions inconnues, l'esprit de l'homme se porte tantôt vers un point, tantôt vers un autre, cherchant dans toutes les directions (vaine recherche!) la limite de l'espace. Ce qui ne change pas, c'est la nature de cette énergie qui n'a jamais connu, qui ne connaîtra jamais le repos, et qui semble se complaire au milieu des obstacles, des contradictions, des orages qu'elle-même a formés.

Le XIII[e] siècle est donc possédé par la passion de la philosophie. On s'étonne peut-être que la philosophie ait été jamais une passion dominante. Qu'on s'en étonne ; les témoignages de l'histoire sont là. Deux écoles, deux sectes philosophiques se partagent tous les esprits qui pensent ; les chefs de ces deux écoles sont de modestes disciples d'Aristote ; tout ce qu'ils promettent à la foule par eux invitée à venir les entendre, c'est de lire devant elle et de fidèlement commenter les écrits de leur maître ; et ceux de ces écrits qu'ils lisent et commentent de préférence ce sont précisément ceux où ce maître universel s'est proposé de résoudre les problèmes métaphysiques. Eh bien ! la foule accourt à leur appel ; avec eux elle s'enflamme, elle s'agite, elle veut combattre pour faire valoir un système, une simple formule, et quelquefois moins encore, un pur mot ! Nous ne croyons vraiment pas qu'il y ait eu, dans aucun temps, un zèle égal pour les plus hautes études.

Il est, d'ailleurs, entretenu par l'ardente rivalité des deux ordres nouveaux. Tandis que l'école dominicaine, suspendue tout entière aux lèvres de saint Thomas, se fait un devoir d'admettre tout ce qu'il admet, de rejeter tout ce qu'il rejette, on s'obstine, chez les franciscains, à soutenir que la voie frayée par maître Albert est celle de l'erreur, et qu'en la suivant on va droit à l'abîme. Jean de La Rochelle ayant quitté sa chaire au commencement de l'année 1253, ses confrères avaient craint un instant de ne pouvoir lui donner un digne successeur. Ils avaient d'abord jeté les yeux sur un élève de Robert Grossetête (1), Adam *de*

(1) Roger Bacon, *Opus tertium*, cap. L.

Marisco, un autre Anglais qui passait alors, comme nous l'atteste Roger Bacon, pour « un des plus grands « clercs du monde (1) ». Adam *de Marisco* se trouvait alors en France, dans la ville de Mantes, soignant un de ses confrères malade. Mais tandis qu'on s'employait à le retenir, Robert Grossetête, informé de ce qui se passait, écrivait à Guillaume de Notingham, ministre des Mineurs en Angleterre, l'avertissant qu'on allait lui ravir cet utile auxiliaire et le pressant de le rappeler (2). Quel rôle joue l'accident dans les affaires humaines! Si les négociations des Mineurs parisiens avaient réussi, s'ils avaient pu mettre cet Anglais dans la chaire laissée vacante par Jean de La Rochelle, il aurait peut-être changé la direction des études franciscaines. Un disciple si chéri de Robert Grossetête, un philosophe si vénéré par Roger Bacon (3), aurait été sans doute un adversaire résolu de la physique thomiste ; mais n'aurait-il pas aussi professé le dédain de toute métaphysique et de toute logique ? Adam *de Marisco* s'étant éloigné, les Mineurs de Paris se virent contraints de remplacer Jean de La Rochelle par l'Italien Jean Fidenza. A défaut d'un naturaliste, ils prirent un mystique, et ce dernier choix eut une influence contraire à celle qu'aurait eu le premier.

Né en 1221 à Bagnarea, en latin *Balneum regis*,

(1) Roger Bacon, *Opus tertium*, cap. XXIII.

(2) Roberti Grosseteste *Epistolæ*, p. 334, L'éditeur des Lettres de Robert de Lincoln, M. Henri Luard, donne à celle-ci, par conjecture, la date de 1245. Cette conjecture est fausse, Jean de La Rochelle ne s'étant retiré qu'en 1253. Il y a, dans la lettre même de Robert, une plus grosse erreur. Jean de La Rochelle venant de renoncer à l'enseignement, Robert dit qu'il vient de mourir. En fait, Jean de La Rochelle vécut jusqu'en l'année 1271 et Robert mourut bien longtemps avant lui, dans les derniers mois de l'année 1253.

(3) *Opus tertium*, cap. XXII.

ville épiscopale comprise dans le territoire d'Orvieto, Jean Fidenza fit ses premières études dans un couvent nouvellement fondé par les franciscains au lieu de sa naissance. Ceux-ci l'employèrent d'abord à copier des manuscrits. Il était, dit-on, bien fait, et d'un bon naturel; sans qu'il eût besoin de rechercher l'amitié de personne, il était aimé par tout le monde ; c'est pourquoi l'on s'empressa de lui donner l'habit religieux, quand il le demanda. Il était alors âgé de vingt-et-un ans. Pourquoi fut-il ensuite appelé Bonaventure ? C'est ce qu'on explique diversement. Mais cela n'importe guère. Quelle que soit l'origine de ce surnom, c'est Bonaventure qui a recueilli tous les hommages, toutes les gloires ; on ne connaît plus Jean Fidenza. Ses études n'étant pas achevées, il fut envoyé par ses supérieurs dans la patrie des arts et des sciences, et, s'il n'y eut pas pour maître, comme on l'a dit, Alexandre de Halès, il fut, du moins, un des auditeurs de Jean de La Rochelle, qu'il remplaça. Ainsi, tandis que le noble descendant des comtes d'Aquino commentait, chez les dominicains de Paris, l'Écriture et les *Sentences*, les mêmes textes étaient expliqués chez les franciscains par l'humble fils d'un des plus pauvres citadins de Bagnarea, et, professant l'un et l'autre avec une égale renommée, ils se partageaient la jeunesse. Ce qui dominait, chez Thomas, c'était le philosophe ; chez Bonaventure, c'était le dévot. Sur la plupart des points contestés leurs opinions différaient comme leurs caractères. Cependant, malgré cette contrariété, jamais on ne vit s'élever une querelle entre ces deux illustres antagonistes. Rapprochés l'un de l'autre par le lien puissant de la charité chrétienne, ils le furent encore accidentellement par un intérêt commun, l'intérêt des nou-

veaux ordres attaqués avec tant de véhémence par le parti des docteurs universitaires, Guillaume de Saint-Amour, Odon de Douai, Chrétien de Beauvais et le recteur Jean de Gecteville. Reçu docteur à l'âge de vingt-trois ans, Bonaventure ne quitta sa chaire que pour aller remplir la plus haute charge de son ordre, le généralat. Il mourut à Lyon en 1274, comme il venait de recevoir les titres de cardinal et d'évêque d'Albano. Ses funérailles furent magnifiques : on y vit assister le pape Grégoire X, l'emperenr d'Orient Beaudoin II, Jacques, roi d'Aragon, les patriarches d'Antioche et de Constantinople, tous les membres du collège des cardinaux, une foule innombrable d'évêques et de clercs de tout ordre. Son oraison funèbre fut prononcée par Pierre de Tarentaise, qui, depuis, porta la tiare sous le nom d'Innocent V (1). On devait le mettre au nombre des saints deux siècles plus tard, en 1482.

Les deux éditions les plus complètes et les plus estimées des ouvrages de saint Bonaventure sont celle de Rome, 1586-96, en 7 volumes in-folio, et celle de Mayence, 1609, en autant de volumes du même format. Elles contiennent l'une et l'autre quatre-vingt-huit ouvrages ou opuscules, qui n'ont pas tous, il s'en faut bien, le même caractère d'authenticité ; mais ceux qui, dans ce nombre, sont incontestablement de saint Bonaventure suffisent pour expliquer et justifier sa grande renommée.

C'est, avons-nous dit, un mystique ; mais son mysticisme n'est pas banal, comme, par exemple, celui de saint Bernard ; il est théorique. Nous allons d'abord en exposer la théorie. Tous les Pères se sont accordés

(1) *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 272.

à dire que les incertitudes, les défaillances de la raison humaine doivent être attribuées non pas au créateur, mais au malin esprit et à son complice, le protoplaste. L'homme, disent-ils, était créé pour savoir, pour connaître ; mais, égaré par Satan, il a péché, et les ténèbres se sont alors abaissées sur son intelligence. Maintenant, les bras tendus vers le ciel, il implore la fin de son exil sur cette terre de larmes ; il cherche, il demande la lumière que ses faibles regards ne sauraient contempler. « Je ne me ferai jamais chrétien à lire les « Pères ; ils ont beaucoup de fadaises ; » ainsi s'exprime le grand philologue Joseph Scaliger, qui ne manquait pourtant pas de piété (1). Au nombre de ces fadaises plaçait-il les verbeuses déclamations des Pères sur le péché d'origine? C'est là ce que nous ne saurions dire. Quoi qu'il en soit, c'est sur ce fondement que saint Bonaventure édifie toute sa doctrine morale. Eloigné de sa patrie par une sentence sévère, mais équitable, l'homme doit travailler sans relâche à calmer le juste courroux de son Dieu, de son maître. Voilà l'unique but de la vie présente. Et comment l'atteindre ? Par le mérite des œuvres, qui sont le sacrifice, la charité, la prière, les saints désirs et l'amour.

Aimer Dieu, l'aimer de toutes ses forces, de toute sa vertu, ce n'est pas le connaître ; mais c'est se rendre digne de parvenir à cette connaissance après les temps d'épreuve. C'est pourquoi tous les degrés de l'amour et de la connaissance se correspondent. Les degrés de la connaissance sont au nombre de quatre, et en voici la succession. Au premier est la lumière extérieure, d'où nous viennent les arts mécaniques ; au

(1) *Scaligerana*, au mot *Pithou*.

second, la lumière inférieure, celle des sens, qui nous procure les notions expérimentales ; au troisième, la lumière intérieure, la raison, qui, par le moyen de la réflexion, élève l'âme jusqu'aux intelligibles ; au quatrième, la lumière supérieure, qui vient de la grâce et nous révèle les vérités qui sanctifient (1). A tous ces degrés, l'âme perçoit quelque chose de Dieu. On remarque que, reproduisant ailleurs l'ordonnance de ces degrés, saint Bonaventure oublie, ou peut-être supprime le premier, pour établir ainsi la progression des modes de connaître : l'étude de la nature, qui donne la notion de l'universel dans les choses ; l'étude de l'intelligence, qui a pour objet l'intuition interne de l'universel conceptuel, et l'étude du principe suprême, de la cause infinie, au moyen de laquelle la raison croit déjà contempler, dans les sphères célestes, l'universel avant les choses. Il doit, sans doute, déclarer que les deux premières de ces études conduisent à une science bien imparfaite, et que la troisième est la seule digne d'occuper sérieusement un philosophe chrétien ; cependant il admet, notons le, que le chemin de l'âme vers Dieu, *itinerarium mentis ad Deum*, a l'expérience pour première avenue. Il ne faut pas s'y arrêter, c'est entendu ; mais il y a nécessité de passer par là.

Ce mystique n'est donc pas un contempteur morose de toute méthode philosophique, comme, par exemple, Hugues de Saint-Victor ; il a plus de ressemblance avec saint Anselme, qu'il cite souvent, et, s'il n'a rien écrit sur les problèmes physiques ou métaphysiques, il raisonne, il argumente en métaphysicien, en physi-

(1) *De reductione artium ad theologiam*, au tome VI des Œuvres.

cien, même sur les questions prudemment réservées à la théologie.

Tennemann a pris soin de nous recommander ce passage de son commentaire sur les *Sentences* : « Le « mot matière se prend ou pour ce qui existe dans la « nature, ou pour ce que la raison conçoit sous ce « nom. S'il s'agit de la matière conçue par la raison, « on peut dire qu'elle est informe, soit comme privée « d'une forme distincte, soit comme privée de toute « forme. Et c'est ainsi qu'au douzième livre de ses « *Confessions* saint Augustin nous enseigne à com- « prendre l'essence de la matière. En effet, la matière « est essentiellement informe, comme apte à recevoir « toute forme, et, quand on la considère ainsi, cette « aptitude, cette disposition potentielle lui tient lieu de « forme. Mais parle-t-on de la matière comme exis- « tant dans la nature, *secundum quod habet esse in* « *natura?* Cette matière n'est jamais hors du temps « et du lieu, hors du mouvement et du repos ; il est « donc non-seulement contradictoire, mais encore « impossible qu'elle existe comme informe par la pri- « vation de toute forme (1). » Cette simple déclaration semble compromettre bien des chimères franciscaines. Si la matière produite hors de sa cause ne peut jamais être considérée comme séparée de la forme, nous voulons dire comme existant en puissance de recevoir toute forme, que deviennent les essences première, seconde, troisième de la manière prise en elle-même? Ce ne sont plus là, paraît-il, que des êtres de raison. Or, voilà précisément ce qu'on soutient à l'école dominicaine. Ainsi point de matière informe. Notre docteur

(1) In libr. II *Sentent.*, dist. XII, art. 5. quæst. 1. — Tennemann, *Geschichte der phil.*, t. VIII, p. 537.

ajoute : et point d'universaux substantiels. Le premier degré de la génération donne Pierre et Paul. Puisqu'ils sont hommes l'un et l'autre, on peut dire que l'humanité leur est chose commune ; mais cette chose n'appartient pas à la catégorie de la substance ; il n'y a pas d'autre substance humaine que Pierre, Paul, celui-ci, celui-là (1). Chez un franciscain ce langage étonne ; on croit entendre parler Aristote, Albert ou saint Thomas. Mais, qu'on y prenne garde, ce mystique est un dialecticien très subtil, très délié. On peut même lui reprocher de manquer habituellement de franchise. Ainsi, quand il s'exprime, comme il vient de le faire, en des termes irréprochables au jugement des péripatéticiens, il ne dit pas tout ce qu'il pense.

Non, il n'y a pas de matière informe ; toute matière est jointe à une forme et tout composé de matière et de forme subsiste individuellement. Mais lorsque saint Bonaventure reproduit cette déclaration après les maîtres les plus goûtés de l'école, il devrait avertir les gens qui l'approuvent que certainement ils ne le comprennent pas. Voici d'autres passages du même écrit où se trouve l'explication qui manque dans les fragments cités. Ayant à faire connaître sa doctrine particulière sur le principe d'individuation, saint Bonaventure l'expose en ces termes : « L'individuation vient de « l'union actuelle de la matière et de la forme, union

(1) « Forma specifica communis dupliciter potest intelligi, aut secundum prædicationem aut secundum constitutionem. Secundum prædicationem, homo dicit formam communem Petro et Paulo ; secundum constitutionem, homo dicit formam quæ simul respicit animam et corpus et quæ resultat ex conjunctione animæ cum corpore, anima enim et corpus concurrunt ad unam essentiam constituendam, et hinc est quod constitutus ex anima et corpore habet humanam formam specificam, communem sibi et aliis sic constitutis per prædicationem communem. » In libr. III *Sententiar.* dist. II, quæst. 3.

« dans laquelle l'un des deux éléments s'assimile « l'autre, *sibi appropriat alterum.* Ainsi, que l'on « imprime, que l'on fasse pénétrer plusieurs cachets « sur un morceau de cire, *in cera quœ prius erat* « *una ;* ces cachets ne peuvent être plusieurs sans la « cire, et la cire ne peut se diviser en toutes ces « parties que par le moyen de ces divers cachets. Que « si pourtant l'on pousse plus loin la recherche du « principe d'individuation, il faut dire que l'individu « étant cette chose que voici, *hoc aliquid,* tient « principalement de la matière d'être ceci, cela, *hoc* « (car la forme reçoit de la matière sa position dans le « lieu, dans le temps), et que d'être une chose, *aliquid*, « lui vient de la forme. L'individu possède l'essence, « et possède, en outre, l'existence. C'est la matière « qui donne l'existence à la forme, mais c'est la forme « qui donne l'essence actuelle à la matière (1). Donc, selon saint Bonaventure comme selon saint Thomas, il n'y a pas de principes substantiellement extrinsèques ; ni la matière ni la forme du composé n'étaient avant qu'il fût. La matière isolée de la forme n'est qu'une fiction : *Materia secundum se non est informis, sed ut ab anima consideratur* (2); et pareillement la forme isolée de la matière : *Anima producta* (*est*) *in corpore non ante corpus* (3). Ainsi la matière et la

(1) In libr. II *Sentent.* dist. III, art. 2, quæst. 3. Saint Bonaventure dit de même dans son commentaire sur le troisième livre : « Circumscriptis accidentibus et proprietatibus, quæ individuationem non faciunt sed ostendunt, individuatio est a principiis intrinsecus secundum quod unum constituunt suppositum in quo totum esse rei stabilitur. Et quia ex concursu illorum principiorum constituitur individuum, et resultat forma totius quæ est forma specifica, hinc est, quemadmodum dicit Boetius, quod species est totum esse individui. » In III *Sentent.* distinct. x, quæst. 3.

(2) In II *Sentent.* dist. XII, art. 9, quæst. 1.

(3) In II *Sentent.* dist. XVII, quæst. 3.

forme sont les principes intrinsèques de la substance qui répond au nom de Socrate, et ne peuvent être autrement considérés par le physicien. Soit ! Mais on va plus loin et l'on se demande si l'individualité de Socrate lui vient de sa matière ou de sa forme intrinsèque, et c'est ici que saint Bonaventure et saint Thomas ne s'accordent plus. Saint Thomas tient, comme on l'a dit, pour la matière individuante, et c'est à la forme que saint Bonaventure attribue cette fonction d'individualiser. Il ne s'exprime pas d'abord clairement. L'individualité de Socrate ne vient, dit-il, à proprement parler, ni de sa matière ni de sa forme ; elle vient de l'acte qui les unit. En effet, qu'y a-t-il avant cette union ? Rien, si ce n'est la matière et la forme au sein de leur cause, et, dans cette cause, qui est l'intelligence divine, la matière et la forme sont l'une et l'autre universellement. Or, qui produit l'individu existant, subsistant, l'individu du genre de la substance ? Ce n'est ni l'un ni l'autre des deux principes, car, d'une part, l'individu n'est pas constitué par la forme seule, et, d'autre part, il ne l'est pas par la matière seule. Quand devient-il ? Quand la forme et la matière sont unies. Ainsi la constitution de l'individuel résulte de cette union, quelle que soit la nature propre de l'un et de l'autre principe. Assurément ; mais cela n'est pas une réponse suffisante à la question posée. Saint Bonaventure le reconnaît lui-même, et, forcé d'en dire plus, il ajoute que, s'il faut satisfaire les gens curieux d'en savoir davantage, l'essence est, à son avis, donnée par la forme, tandis que la matière donne l'existence. Eh bien ! le voilà donc enfin ce dernier mot si prudemment, disons même si malicieusement dissimulé. Il n'y a que des individus ; mais ce qu'ils

ont de commun, c'est d'exister, et voilà ce qu'ils doivent à la matière, tandis qu'ils doivent à la forme d'être telle essence distincte de telle autre. Donc, pour parler franchement, ce n'est pas la matière, c'est la forme qui est le principe d'individuation.

Comme saint Thomas l'a montré, cette thèse peut mener loin et très loin. Saint Bonaventure va-t-il faire un pas de plus dans cette voie périlleuse? Oui, sans doute, et non pas un, mais plus d'un, avec la plus étrange sécurité. La matière donnant, dit-il, l'existence, le physicien est en droit d'attribuer une matière commune à tous ces êtres inférieurs qui sont l'objet de ses observations particulières. Il les voit naître, changer de lieu, s'altérer et mourir. Mais ces changements n'affectent que la surface d'un fonds identique. Ils sont dus à la forme, au principe de l'essence ; leur principe d'existence, la matière, ne varie pas. Voilà ce que le physicien n'hésite pas à reconnaître. Interrogeons ensuite le métaphysicien, qui considère mentalement les substances supérieures. Eh bien ! les résultats de l'analyse métaphysique sont tels que ceux de l'analyse physique : dans les substances supérieures comme dans les inférieures, la distinction vient de la forme, mais ce qui fait que toutes subsistent, c'est leur fondement commun. Or, en quoi diffère ce fondement commun des substances supérieures et des substances inférieures? Élevons plus haut nos regards, faisons abstraction de ces manières d'être qui répondent aux notions de la chose sensible et de la chose insensible, de la chose corporelle et de la chose incorporelle, que voyons-nous? Non plus tel ou tel être, les êtres ont disparu, mais le principe d'être commun aux uns et aux autres, c'est-à-dire leur commune ma-

tière, et il nous est ainsi démontré que tous les êtres, supérieurs, inférieurs, sont un seul être matériellement (1).

En résumé, toutes les entités dites platoniciennes sont rejetées. Point de matières informes et point de formes immatérielles ; mais, depuis Dieu jusqu'à la plus rudimentaire de ses créatures, une immense série de substances également pourvues de matière et de forme. Telle est la première thèse de saint Bonaventure. Voici maintenant la seconde, qui ne contredit pas la première, mais l'explique en des termes inat-

(1) « Philosophus inferior, qui negociatur circa generationem et corruptionem, considerat materiam ut est principium generationis et corruptionis, et sic est solum in his inferioribus ; et quoniam omnia talia sunt ad invicem transmutabilia, ideo solum dicit eamdem materiam generabilium corporalium et corruptibilium. Philosophus superior considerat ipsam materiam mutabilem sive ad situm sive ad formam, et videt eamdem passionem in inferioribus et superioribus, per quam mutabilia sunt ad situm, ut partibilitatem mobilis cujus principium est materia, et ideo resolvit ad materiam omnis rei corporalis, et secundum philosophum est eadem materia in omnibus corporalibus. Metaphysicus considerat materiam omnis creaturæ et maxime substantiæ per se entis, in qua est considerare actum essendi, et hunc dat forma, et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et præstat illud cui innititur forma, et hæc est materia. Et quoniam per se esse in spiritualibus et corporalibus dicit communitatem non æquivocam, sed communitatem generis et rei, non analogiæ solum, ideo debet recurrere ad principii unitatem ; ideo secundum metaphysicum in omnibus per se entibus est ponere unitatem materiæ. Omnium istorum philosophorum consideratio vera est, sed differenter judicant. Philosophus enim non dicit eamdam esse materiam nisi in corporalibus, quia nunquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse ; et absque dubio aliquod habet esse in corporalibus quod non in spiritualibus et aliquod in corruptibilibus quod non in incorruptibilibus. Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat, et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia, ideo dicit esse materiam unam per essentiam; et ideo, cum hanc quæstionem tractat theologus, aut pertractat eam sicut naturalis aut sicut metaphysicus, quia ipse potest accipere modos omnium scientiarum cum ei famulentur... Et quoniam nobiliori modo judicat philosophus quam scientiæ inferiores, ideo hi qui posuerunt materiam eamdem in spiritualibus et temporalibus altius elevati melius judicaverunt. » Comment. in II *Sentent.*, dist. III, part. I, art. 2, quæst. 2.

tendus. Point de substance sans matière et point de matière sans forme. Les substances étant ainsi composées de deux éléments semblables, il faut, puisqu'elles sont diverses, que l'un de ces éléments les diversifie. Cet élément n'est pas la matière, c'est la forme. En conséquence, toutes les matières individualisées par la variété des formes ne sont pas seulement identiques par analogie, elles sont réellement une même, une seule matière. Telle est l'expresse conclusion de notre docteur.

Que disait donc le prétendu philosophe Alexandre? Rien de plus, rien de moins. Or, c'est à lui, comme on le sait, que David de Dinan a fait l'emprunt de son panthéisme. Devons-nous, toutefois, compter Bonaventure, un si grand saint, parmi les complices de cet hérétique plusieurs fois réprouvé ? Non sans doute. Il n'a certainement pas soupçonné où pouvait conduire sa thèse de la manière unique, et qui l'en aurait averti n'aurait pu le convaincre. Ainsi quand Mairan conseillait à Malebranche de désavouer les parties de sa doctrine qui le rapprochaient de Spinosa, Malebranche s'indignait, protestant n'avoir rien de commun avec un abominable athée (1). Et pourtant ces affinités que Mairan signalait entre l'un et l'autre, on ne les conteste plus.

Il y a donc quelque originalité dans la doctrine naturelle de saint Bonaventure. Mais ce n'est pas à cause de cela, nous l'avons dit, qu'il s'est acquis un si grand nom parmi nos scolastiques. En fait, ses regards ne s'arrêtent jamais longtemps sur la nature ; c'est dans les régions supérieures que sa pensée se plaît à faire

(1) M. Fr. Bouillier, *Hist. de la Phil. cartés.*, t. II, p. 32.

séjour. Or, on sait quelle est la prétention de quelques philosophes. Ils disent que la raison est capable d'atteindre ces lieux suprêmes, et qu'il suffit de penser à Dieu pour le voir à la fois en esprit et en vérité. C'est une opinion que saint Bonaventure combat très-vivement. Il accorde bien que la raison parvient jusqu'aux limites extrêmes de la nature ; mais veut-elle aller plus loin, aussitôt l'éclat du spectacle l'éblouit, un aveuglement subit est le juste châtiment de son audace. Pour épargner à leur raison cet affront et cette peine, d'autres philosophes se résignent à rester en deçà du domaine interdit. Mais ce n'est pas non plus leur exemple que suivra saint Bonaventure. Il ne se résignera pas à ne rien connaître de Dieu. Si le dernier mot de la philosophie est, en cette matière, un aveu d'ignorance, il reniera la philosophie ; l'incapacité de la raison reconnue, il s'empressera de prendre un autre guide, la foi.

Qu'est-ce que la foi ? C'est une vertu de l'âme (1). Autre question : *Fides est ne virtus in parte animi cognitiva, aut in parte affectiva ?* Si l'on place la foi dans l'intelligence, sans autre explication, le mysticisme de saint Bonaventure devient ce mysticisme philosophique qui consiste, dit-on, « à faire à la spon« tanéité de l'intelligence une part plus large qu'à ses « autres facultés ? (2). » Mais prétendre que la foi se trouve dans la région affective de l'âme, c'est, comme il semble, anéantir cette propriété de la foi, si recommandée par saint Augustin, la propriété d'illuminer l'intelligence. Les deux thèses contraires ont été soutenues par d'éminents docteurs, *a magnis clericis*,

(1) In II *Sentent.* dist. XXIII, quæst. 1.

(2) M. Bouchitté, *Dictionn. des sc. philos.*, p. 189.

et saint Bonaventure ne peut se défendre de reconnaître qu'ils les ont bien soutenues l'une et l'autre. Pour mettre d'accord ces éminents docteurs, il placera donc la foi dans la région affective, mais il ajoutera que cette région n'est pas l'unique théâtre où s'exercent les vertus actives de la foi, qu'elle rayonne de là vers l'intellect, l'illumine, le transforme, et le rend capable des saintes émotions de l'extase (1). Troisième question : La foi est-elle plus certaine que la science ? Oui et non ; il faut distinguer. « Quand nous comparons la « certitude de la foi à celle de la science, cela peut, « dit notre docteur, s'entendre de deux manières. En « effet, la science peut être prise pour cette vision « claire et certaine de Dieu que nous aurons dans le « ciel, *in patria*. Or, il n'est pas douteux que cette « science ne surpasse la foi même, ainsi que la « gloire surpasse la grâce : *Sicut gloria præcellit* « *gratiam et status patriæ statum viæ* (2). » Mais ce préambule n'a pas d'autre objet que d'expliquer cette phrase de saint Augustin, reproduite par Hugues de Saint-Victor, dont on pourrait abuser contre la foi : « La certitude des choses absentes est au« dessus de l'opinion et au-dessous de la science. » Oui, assurément, mais s'il est entendu qu'il s'agit de la science dont jouiront les élus en présence de Dieu. Cette explication donnée, le théologien poursuit en ces termes : *Alio modo dicitur scientia cognitio quam quis habet in via*. Il s'agit donc maintenant de la science philosophique, de la science humaine. Elle est, dit-il, moins certaine que la foi. S'il arrive qu'elle s'élève

(1) In II *Sentent.* dist. XXIII, quæst. 1. — A. de Margerie, *Essai sur la philos. de S. Bonaventure.*, p. 71.
(2) In II *Sentent.* dist. XXIII, quæst. 2.

assez haut pour atteindre un des articles de la foi, jamais pourtant elle ne donne une certitude égale à celle que procure cette grâce divine. Des philosophes ont pu se prouver l'existence de Dieu ; mais que valent toutes leurs preuves, comparées à l'élan d'amour d'un cœur fidèle (1) ? Ce n'est pas tout : « Il y a, pour-« suit notre docteur, une certitude de spéculation et « une certitude d'adhésion ; la première se rapporte à « l'intellect, la seconde au sentiment. Si nous parlons « de la certitude d'adhésion, celle qui vient de la foi « l'emporte sur celle qui vient de la science ; la vraie « foi fait adhérer le croyant à ce qu'il croit plus for-« tement que la science ne le fait adhérer à ce qu'il « sait. Nous voyons, en effet, que les vrais fidèles ne « peuvent être amenés ni par les raisonnements, ni « par les tourments, ni par les caresses, à nier, même « de bouche, ce qu'ils croient ; mais on estimerait « insensé le géomètre qui oserait braver la mort pour « la plus certaine des conclusions de sa géométrie.... « Si nous parlons, au contraire, de la certitude de spé-« culation, qui concerne l'intellect et la vérité toute « nue, on peut accorder que la certitude de la science « prévaut sur celle de la foi, les notions que procure « la science étant, en ce cas, tellement certaines qu'on « ne peut aucunement en douter... (2). » On a long-temps fait honneur à saint Bonaventure de cette distinction nouvelle entre la certitude de spéculation et la certitude d'adhésion. Jurieu l'a reproduite et en a nommé l'auteur (3). Elle est très-significative. La science, on en convient, peut inspirer, en certains cas, une

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) Jurieu, *De la nature et de la grâce*, livr. II, ch. II, prop. 8.

juste confiance. Par exemple, elle démontre mieux que la foi ce qu'on appelle les principes élémentaires de la logique et de la physique. S'il s'agit de choses absolument étrangères à la religion, sur lesquelles ni l'Écriture ni l'Église ne se sont prononcées, alors on peut concéder que la science est plus certaine que la foi. Mais si les deux rivales se rencontrent sur un terrain commun, il faut que la certitude de spéculation cède immédiatement le pas à la certitude d'adhésion. Savoir est quelque chose, mais croire est bien plus. « Le vrai « fidèle », dit, pour conclure, notre docteur, « quand il « saurait toute la physique, aimerait mieux la désa« vouer tout entière, que perdre ou nier un seul article « de sa foi. » N'est-ce pas là ce que répétaient mentalement, pour s'absoudre eux-mêmes, les juges qui condamnaient Galilée?

On le voit donc, saint Bonaventure retrécit autant qu'il le peut le domaine de la spéculation, de la raison. Ce n'est pas, à proprement parler, un philosophe. C'est bien plutôt un théologien, plutôt encore un théosophe. Mais ce théosophe, très-versé dans la philosophie, lui fait tous les emprunts qu'il juge utiles, et repousse en même temps les dons qu'elle lui présente, s'il estime n'en pouvoir tirer aucun profit. Ainsi, quoique sa libre théologie soit farcie de chimères, toutes les chimères de la philosophie ne s'y rencontrent pas. « Quelques « modernes ont, dit-il, prétendu que nous ne pourrons « jamais contempler la lumière éternelle dans la sour« ce même de sa splendeur ; comme il y a défaut de « proportion entre la faiblesse de notre regard et la « puissance de cette lumière, nous ne la verrons, as« surent-ils, qu'en d'officieux intermédiaires, en des « théophanies. » Ainsi, quelques modernes avaient

transporté de ce monde dans l'autre la fiction des images représentatives, et condamné les élus, par déférence pour Démocrite, à ne jamais voir Dieu lui-même, quoique présent. Mais cela déplaît à saint Bonaventure et il s'écrie : « Arrière ces fantômes « au moyen desquels on s'efforce d'obscurcir la lu- « mière de nos âmes ! Arrière ces vains simulacres, « rêves de la pensée, qui nous voilent notre Dieu ! « Puisque rien ne peut nous rassasier, si ce n'est « lui, rien ne doit nous arrêter allant vers lui (1). » On peut néanmoins tenir pour certain que si ces fantômes, ces simulacres, avaient été propres à jouer quelque rôle dans le roman théologique de notre docteur, il ne les aurait pas écartés avec un tel dédain.

On l'a nommé le Docteur Séraphique et le Docteur Dévot (2). Ces noms lui conviennent. S'il n'est pas, comme philosophe, toujours sincère, il l'est, comme mystique, jusqu'à l'enthousiasme. La prière et la méditation le détachent de la terre à ce point qu'il la perd de vue. Alors il parle des choses divines comme si Dieu lui-même l'avait honoré de ses confidences. On se reprocherait néanmoins de sourire en l'entendant raconter ses visions, tant son langage est naïf, tendre, éloquent. Un autre mystique, l'illustre chancelier Jean de Gerson a dit de lui : « Si l'on « me demande quel est le plus parfait de tous les « maîtres, je réponds, sans offenser les autres, que

(1) « Tollant ergo fantasias suas quibus lumen mentium nostrarum obtenebrare nituntur, neque nobis Deum nostrum simulacris æstimationum suarum intersepiant, quia nos sicut nec satiare potest aliquid præter ipsum, sic nec sistere potest aliquid usque ad ipsum. » In III *Sententiar.* dist. XIV, quæst. 3.

(2) Guillaume de Vorillong, in IV *Sentent.* dist. XXXI.

« c'est saint Bonaventure, ce docteur si solide, si sûr,
« si pieux, si juste, si sincèrement religieux dans tout
« ce qu'il a écrit. Prenant soin de ne pas introduire
« dans la science des choses divines ces thèses étran-
« gères, ces doctrines du siècle, dialectiques ou philo-
« sophiques, que tant d'autres nous présentent sous
« les dehors mensongers de la théologie, il ne cherche
« jamais à éclairer l'intelligence sans avoir pour but
« d'exciter la piété, la religion du cœur, *religiositatem*
« *affectus*. C'est là ce qui l'a fait négliger par les éco-
« liers irreligieux (dont le nombre, hélas ! est trop
« grand), quoiqu'aucune doctrine ne soit, pour les
« théologiens, plus sublime, plus divine, plus saine,
« plus douce que la sienne (1). » Cet hommage est celui que toute l'école mystique a rendu, jusqu'à nos jours (2), au plus éminent de ses docteurs.

On distinguera désormais trois sections dans l'école franciscaine. L'une d'elles, sous la conduite d'Alexandre de Halès et plus tard de Duns-Scot, mettra tous ses soins à subtiliser la philosophie. Une autre, reconnaissant pour chef saint Bonaventure, poussera l'abus des subtilités théologiques jusqu'à prêter une forme, une essence réelle, au sein de la cause suprême, à toutes les fantaisies de ce délire qu'on appelle l'extase. Ceux-là réaliseront des abstractions verbales, ceux-ci des monstres théurgiques. Enfin une troisième section, s'étant donné la nature pour objet d'étude, laissera bientôt de côté les faits à peine observés, pour s'acharner à la poursuite des chimères hermétiques. Mais cette fausse philosophie, cette fausse théologie et cette fausse physique seront également condamnées

(1) J. de Gerson. *De examinat. doctrin.*, cens. 61. (t. I *Oper.*)
(2) *Essai sur la phil. de S. Bonav.* par M. de Margerie ; 1855, in-8°.

par les vrais philosophes, les vrais théologiens et les vrais physiciens, et les justes sentences des uns et des autres imputeront ces aberrations diverses au même vice de méthode. Elles sont toutes, en effet, méthodiquement réalistes.

CHAPITRE XVII.

Pierre d'Espagne, Robert Kilwardeby, Gilles de Lessines, Ulrich de Strasbourg, Gilles d'Orléans.

Bien qu'il eût beaucoup écrit, saint Bonaventure était mort sans laisser un corps de doctrine. Or, voilà ce que les confrères de saint Thomas avaient reçu de lui ; de là leur discipline et leur confiance. Nous ne saurions dire si, durant les années qui s'écoulèrent entre la retraite de saint Thomas et les commencements de Duns-Scot, l'école dominicaine eut des régents plus instruits, plus capables, plus habiles que ceux de l'école franciscaine. Cependant il est incontestable que, dans toutes les controverses, les thomistes prirent le ton le plus haut, montrèrent le plus de décision, et battirent, au jugement de la foule, leurs adversaires. C'est un si grand avantage que de savoir d'où l'on vient et où l'on va ! Quiconque a de l'assurance en inspire ; jamais le plus grand nombre ne se range à la suite de gens dont la démarche est incertaine, et qui paraissent ne pas savoir se conduire eux-mêmes.

On a coutume de compter parmi les disciples d'Albert et de saint Thomas un logicien de très-grande célébrité, Pierre d'Espagne, qui commença, dit-on, par

enseigner à Paris et fut ensuite archevêque, cardinal, enfin pape sous le nom de Jean XXI. M. le docteur Carl Prantl a donné de nombreux extraits de sa *Logique* (1). Elle se divise en deux parties. La première est un abrégé de l'*Organon*, abrégé fait avec goût, qui méritait sans aucun doute de devenir le manuel des professeurs et des écoliers ; la seconde a pour titre *Parva logicalia*, et ce titre indique assez ce que contient l'ouvrage. Il faut prendre garde de confondre ces opuscules avec les gloses des commentateurs. Dans ces gloses, pour la plupart très-étendues, l'abrégé de l'*Organon* se divise en quatre, cinq ou six traités, qui portent des titres différents ; mais ces subdivisions n'appartiennent pas à Pierre d'Espagne. Les historiens s'accordent à dire que ce logicien fut un mauvais pape ; quelques-uns même prétendent qu'il mourut frappé par la main de Dieu, tandis qu'il dictait un livre hérétique et pervers. Ce livre, qui n'a pas été retrouvé, n'a probablement jamais existé. Mais est-il, d'autre part, vraisemblable qu'un si savant homme n'ait écrit que les petits traités tant de fois publiés sous son nom ? Quoi qu'il en soit, nous ne voyons rien dans ces traités qui nous fasse connaître ses opinions sur les problèmes de la physique et de la métaphysique.

Mais voici toute une légion de frères Prêcheurs, disciples d'Albert, de saint Thomas, trop jaloux de faire prévaloir la doctrine de leur école pour se laisser intimider par les scrupules des mystiques.

Le premier qu'on nous désigne est Jean de Paris, autrement nommé Jean Point-l'âne, ou Pique-l'âne, *Pungens asinum*. Nous ne saurions hésiter à le ranger

(1) *Geschichte der L*[illegible] III, p. 32 et suiv.

au nombre des vrais philosophes, puisqu'on inscrit au catalogue de ses œuvres deux opuscules intitulés *De principio individuationis* et *De unitate formæ*. Malheureusement ces deux écrits sont perdus (1), ou, du moins, s'ils ont vraiment existé sous le nom de ce docteur, distincts de beaucoup d'autres qui portent les mêmes titres, ils n'ont pas encore été retrouvés.

Nous connaissons un peu mieux l'Anglais Robert Kilwardeby. Elève, ensuite professeur à l'école de Paris (2), il quitta le siècle pour entrer chez les religieux de Saint-Dominique, et déposa plus tard leur habit pour reparaître dans le siècle avec le titre d'archevêque de Cantorbéry. Il est probable que ses confrères lui reprochèrent sa désertion, car il leur faisait beaucoup d'honneur. C'était un régent de grand renom et très laborieux. On peut lire dans le *Catalogue* de Bale et dans la bibliothèque des écrivains de son ordre la longue liste des ouvrages qu'il a laissés. Nous y voyons mentionnés, outre divers opuscules de pure théologie, trente-neuf traités philosophiques (3). Cependant aucun ouvrage de notre docteur n'est sorti de ces presses de Venise qui nous ont transmis tant d'autres libelles scolastiques. Il faut donc croire que, dès le XVe siècle, l'école avait oublié son nom. Les bibliothèques d'Angleterre, d'Écosse et d'Ir-

(1) *Hist. littér. de la Fr.* t. XIX, p. 422.

(2) Balæus, *Scriptorum illustrium Majoris Britanniæ Catalogus*, cent. quarta, c. XLVI. — *Scriptores ordinis Prædicat.* t. I, p. 374.

(3) En voici les titres : In *Isagogen* Porphyrii, lib. I ; In *Prædicamenta*, Aristot., lib. III ; *Perihermenias*, lib. II ; In *Sex principia* Gilberti, lib. I ; Super Priscianum minorem, lib I ; *De modo significandi*, lib. I ; Lecturæ *Sententiarum*, lib. IV ; *De ortu scientiarum*, lib. I ; *De divisione scientiarum*, lib. I ; *Quæstionum dialecticarum*, lib. I ; In *Priora* et *Posteriora*, lib. IV : In *Divisiones* Boethii, lib. I ; In *Topica* Aristotelis, lib. IV ; In *Elenchos*, lib. II ; *De conscientia et synderesi*, lib. I; *De conscient. quæst.*,

lande conservent la plupart des traités attribués à Robert Kilwardeby. Notre Bibliothèque nationale ne paraît pas en posséder plus de quatre. L'un a pour titre : *De ortu scientiarum*. Nous avons autrefois supposé que le traité mentionné sous ce titre par Bale et par Oudin était peut-être le traité d'Avicenne qui a le même titre (1). Cette supposition n'ést pas fondée ; Robert Kilwardeby a commenté le traité d'Avicenne, et son commentaire nous est parvenu sous le titre de l'ouvrage original. La bibliothèque de la Sorbonne possédait deux manuscrits du *De ortu scientiarum ;* le premier, inscrit au nom de maître « Kilward, » fait partie d'un recueil qui porte aujourd'hui le n° 15,449, dans le fonds latin de la Bibliothèque nationale ; il est très-incomplet. Le second, qui se trouve dans le n° 16,390, est beaucoup plus étendu. Celui-ci se termine par ces mots : *Explicit tractatus magistri de Valleverbi De ortu scientiarum, cum titulis ejusdem.* Ils commencent l'un et l'autre par : *Scientiarum alia est divina, alia humana* (2). Ce ne sont pas, il est vrai, les premiers mots du manuscrit désigné par Bale ; mais

lib. I; *De Anima*, lib. III; *De causis animæ*, lib. I ;*De differentiis spiritus et animæ*, lib. I; *De instantibus*, lib. I ; *De divisione entis*, lib. I; *De relativis* lib. I ; *De nat. relationis*, lib. I; *De relat. prædicamento*, lib. I; *De rebus prædicabilibus*, lib. I ; *Sophistria grammaticalis*, lib. I ; *Sophistria logicalis*, lib. I; *De doctrina Aquinatis*, lib. I ; *De unitate formarun*, lib. I; *De tempore*, lib. I ; In *Physica* Aristotelis, lib. VIII ; *De Cœlo et mundo*, lib. IV; *De Generatione et corruptione*, lib. II ; In *Meteora*, lib. IV; Super *Metaphys.*, lib. XII; Super *Parva Naturalia*, lib. I; *Distinctiones doctorum*, lib I ; *Philosophiæ notulæ*, lib. I ; *Quodlibeta*, lib. I. On trouve au catalogue de la bibliothèque de Cambridge : *Kilwarby in magno ; libri viginti-quatuor pertinentes ad logicam et philosophiam.*

(1) *Dictionn. des Sciences philos.*, au mot *Kilwarderby.*

(2) Le Catalogue de Bandini (*Biblioth. Laurent*, t. IV, col. 689) attribue faussement cet ouvrage à saint Bonaventure. Il est encore sous le nom de Robert Kilwardeby dans le n° 424 de la bibliothèque de Bruges, dans le n° 3 du collège Balliol et dans le n° 261 du collège Merton, à Oxford. Nous devons faire remarquer incidemment qu'Échard se trompe lorsqu'il donne à Robert

sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, les assertions de Bale ne doivent être acceptées qu'après examen, et nos deux manuscrits, qui l'un et l'autre appartiennent au XIII[e] siècle, sont une autorité plus que suffisante contre le témoignage d'un bibliographe qui n'est pas ordinairement exact. Ce traité *De l'origine des sciences* méritait peut-être les honneurs de l'impression. Il est vrai qu'on n'y trouve pas de nombreux renseignements sur les opinions particulières du commentateur; mais cela tient sans doute à ce qu'il n'avait pas ici l'occasion de les produire toutes. L'occasion offerte, il ne la néglige pas. Ainsi, ne jugeant pas inopportun d'expliquer comment, à son avis, se forment les idées d'où les sciences procèdent, il s'empresse de faire de très fermes et très nettes déclarations sur ce point de doctrine. Le langage d'Aristote est, dit-il, moins clair que le sien. Cela est vrai; cependant, en abrégeant Aristote il ne le falsifie pas sous prétexte de l'éclaircir (1). Il est dominicain, il est

deux traités sur la même matière, ayant pour titre, l'un *De divisione scientiarum*, l'autre *De ortu scientiarum*. Nos deux manuscrits de la Sorbonne, que désigne Échard, offrent, en effet, ces deux titres; mais ils contiennent le même ouvrage sous deux titres différents.

(1) Voici cet abrégé : « Ortus partis speculativæ philosophiæ, quæ et de rebus divinis est, hujusmodi est secundum Aristotelem in primo *Metaphysicæ*: Omnes homines natura scire desiderant; igitur desiderant naturaliter scientiam. Sed scientia est cognitio intellectiva; cognitio enim principiorum demonstrationis dicitur intellectus, et conclusionis scientia, quarum utraque est intellectiva; et ideo dicit Aristoteles, in primo *Posteriorum*, quod scire opinamur unumquodque cum causam ejus cognoscimus et quænam illius est causa; quia principia demonstrationis causam conclusionis docent et quænam illius est causa. Omnes ergo homines naturaliter desiderant cognitionem intellectivam; sed, ut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*, omnis doctrina et disciplina intellectiva ex præexistenti fit cognitione, scilicet sensitiva, et infra, in eodem, ideo dicit quod si aliquis sensus defecerit necesse est aliquam scientiam deficere, scilicet illam quæ est nata fieri ex sensibili illius sensus deficientis; quare patet quod desiderium humanum respectu scientiæ non impletur nisi per sensum. Haurit igitur anima rationalis a rebus

thomiste et il l'est résolûment. Nous avons aussi son commentaire sur les *Premiers analytiques*. Échard en désigne un exemplaire autrefois conservé dans la bibliothèque du collège de Navarre, et il en donne ainsi les premiers mots : *Cum omnis scientia sit veri inquisitiva*, etc., etc. Mais cet exemplaire paraît avoir été perdu ; il ne se trouve pas, du moins, parmi les manuscrits de cette bibliothèque dont nous avons

extra scientiam per sensum, qui *(il manque ici un ou plusieurs mots)* per quoddam haustorium quo deferuntur species sensibiles ab extra usque ad animam rationalem, in qua fit universale, quod est principium scientiæ. Sed quoquo modo de specie sensibili devenitur ad universale, sine quo non est scientia, docet hoc Aristoteles in primo *Metaphysicæ* sic : omni animali inest sensus, sed quibusdam cum sensu et memoria inest sensibilium apprehensorum retentiva, quibusdam autem sensus solus. Quibus sensus inest sine memoria nullam prudentiam habere possunt, quia prudentia est virtus collativa præsentium et præteritorum respectu futurorum ; quod non potest esse sine memoria, quia non cognoscuntur præterita nisi memorando. Quibus autem inest sensus cum memoria aut habent auditum aut non habent: si non habent, naturalem prudentiam habere possunt, sed indisciplinabilia sunt, ut apes. Si habent auditum et memoriam, disciplinabilia sunt. Quæ autem disciplinabilia sunt, quædam nullam virtutem habent ultra imaginationem et memoriam, et talia non sunt experimenti capacia, sicut bruta. Quædam habent rationalem vim ultra imaginationem et memoriam, et talia sunt experimenti capacia, sicut homines ; hominibus autem scientia et ars per experimentum accidit. Prius igitur sentitur aliquid in homine et memoriæ commendatur, et ex talis sensus et memoriæ multiplicatione fit experimentum. Et est experimentum acceptio alicujus unius a multis præsentatis et memoriter retentis ; quodquidem unum in illis omnibus est et in quo omnia illa similia sunt ; et hoc est communis de multis acceptio, opere rationis facta, quæ singularia sensata et memoriter retenta ad invicem confert, considerans quid in eis idem, quid non idem. Verbi gratia, aliquis sensibiliter conspicit quod talis potio sanavit talem febrem in Platone et hoc memoriter et sic in multis ; deinde ratio confert ad invicem has singulares operationes memoriter retentas, dicens apud se : « Talis potio sanat talem febrem ; » et sic factum est experimentum. Nec tamen mox est universale ; sed dum accipit unum ex multis, non tamen confert omnia singularia ejusdem speciei ad invicem, experimentum est tantum ; quando autem confert omnia singularia ejusdem speciei sic: « Talis potio universaliter sanat talem febrem », in taliter disposito universale est et principia artis et scientiæ. Sic igitur per sensum hauritur scientia, scilicet ut per sensum fiat memoria et ex memoria multiplicata fiat experimentum, ex experimento sufficienti universale. Nec oportet esse multiplicem sensum

pu suivre la trace. Le manuscrit que nous avons sous les yeux appartenait à la Sorbonne, et se trouve aujourd'hui sous le n° 16,620 du fonds latin de la Bibliothèque nationale (1). La méthode de Robert Kilwardeby n'est pas, dans ce commentaire, celle d'Albert-le-Grand. Jamais il ne s'éloigne du texte pour traiter à sa manière la question énoncée par le Maître. Il se contente d'exposer, de développer, d'éclaircir. C'est plutôt la méthode de saint Thomas. Ayant dû négliger les mystères de *Baroco* et de *Baralipton*, pour nous attacher à faire connaître les opinions de nos docteurs sur des questions plus graves et qui les ont plus divisés, nous n'avons rien à citer de ce commentaire sur les *Premiers analytiques*. Robert y donne des explications souvent ingénieuses sur les formes variées du syllogisme, mais il ne s'y montre ni physicien ni métaphysicien. La Bibliothèque nationale nous offre encore, sous le n° 16,619, des gloses continues du même docteur sur les *Arguments sophistiques*. C'est l'œuvre

ad hoc quod fiat memoria, sicut oportet præesse multiplicem memoriam ut fiat experimentum et universale, quia memoria nec est nisi sensati retentio, sed experimentum est acceptio unius communis de multis sensatis et memoriter retentis, in quo uno ipsa conveniunt. Hoc invenietis in principio *Metaphysicæ* et in ultimo capitulo *Posteriorum*, sed obscurius quam hic dicta sunt. Colligitur igitur ex his ortus philosophiæ speculativæ in genere. Oritur enim ex rebus scibilibus tanquam de subjecto de quo est. Oritur autem in homine per appetitum sciendi qui naturaliter inest humanæ speciei, et sic habet ortum ex parte subjecti in quo, fit autem de illo in isto per modum prædictum quo ascenditur per sensum et memorias ad universalis acceptionem per experimentum.

(1) Si le scrupuleux Échard n'a pas connu cet exemplaire, c'est qu'il avait été désigné par le bibliothécaire de la Sorbonne comme étant d'un certain Robert de Tours. Ce Robert de Tours est un personnage de pure fantaisie. La même glose est dans les nos 280 et 289 du collège Merton, à Oxford, sous le nom du véritable auteur, Robert Kilwardeby. Elle se trouve encore à la bibliothèque Laurentienne (Bandini, *Catal.*, t. III, col. 10), sous ce titre : *Robertus Anglicus de Kiliurln in libros Priorum.*

d'un logicien scrupuleux et minutieux. Il y a certainement des redites dans cette glose dont l'écriture est très-fine, où tous les mots sont abrégés, et qui pourtant n'occupe pas moins de deux cent quatre-vingt-trois colonnes. Cependant nous y avons vainement cherché quelque digression (1). Ce ne sont pas les digressions qui manquent dans un commentaire du même sur Priscien, que conserve le n° 16,221 de la Bibliothèque nationale (2) ; mais elles ne sont pas philosophiques, elles sont grammaticales. Pour conclure, nous connaissons encore imparfaitement Robert Kilwardeby ; nous savons néanmoins qu'il se fit un grand nom en soutenant dans sa chaire, dans ses livres, la doctrine de son école, nous voulons dire la doctrine de son maître, saint Thomas.

Au même temps appartient Gilles de Lessines. Né dans la petite ville du Hainaut dont il porte le nom, celui-ci fut un personnage moins considérable. On ne le vit pas déposer son capuce pour aller remplir de hauts emplois dans l'Église séculière ; il n'est pas même compté parmi les dignitaires de son ordre. Ce fut, toutefois, un des plus fervents disciples de saint Thomas, très versé dans les matières scolastiques et très habile à résoudre les questions obscures de la controverse.

(1) Comme on l'a dit, Échard mentionne un commentaire sur les *Arguments* au nombre des écrits laissés par Robert Kilwardeby, mais *l'incipit* qu'il donne de ce commentaire, d'après un manuscrit de Navarre que la Bibliothèque nationale ne possède pas, est autre que celui de notre n° 16,619, provenant de la Sorbonne. Le manuscrit de de la Sorbonne commence par : *Sicut dicit Boethius in libro suo de Divisionibus, nihil prohibet idem multipliciter componi*, et le nom de l'auteur se lit à la fin : *Expliciunt scripta super Elenchos a magistro Robberto edita*. Nous ne doutons plus que ce maître Robert soit Robert Kilwardeby. Le manuscrit vu par Échard offre sans doute un texte modifié, soit par l'auteur soit par le copiste.

(2) Ch. Thurot, *Not. et extr. des man.* t. XXII, deux. part., p. 97.

Il avait laissé plusieurs traités philosophiques ; nous n'en possédons plus qu'un, sous ce titre : *De unitate formæ.* C'est un opuscule manuscrit, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale, sous le n° 15,962. Il commence par ces mots : « Voyant que, sur la question de l'unité « de la forme dans un même être, les docteurs les plus « authentiques, les plus fameux, soit en théologie, soit « en philosophie, pensent diversement, soutiennent « des opinions différentes, et que, pour faire valoir « leurs thèses particulières, ils condamnent, réprou- « vent celles d'autrui, les accusent d'outrager la raison « et la foi, les déclarent insoutenables, et, de plus, « hérétiques, blasphématoires, nous avons entrepris « cet ouvrage, et nous allons traiter de l'unité de la « forme en ayant pour guide principal en cette affaire « notre propre jugement. J'énoncerai d'abord la thèse « de la pluralité des formes et j'exposerai les raisons « de cette thèse ; ensuite je dirai ce que c'est que la for- « me en soi, et quelle en est la manière d'être par com- « paraison avec la matière, avec l'essence actuelle de « la forme et avec le sujet qui la reçoit. Enfin je dé- « montrerai l'unité de la forme ; je prouverai la vérité « de ce principe, et répondrai aux arguments de ceux « qui le combattent. » (1) C'est ainsi que débute Gilles

(1) « Quoniam in quæstione de unitate formæ in uno ente, circa quam doctores tam in theologia quam in philosophia authentici et famosi diversimode sentiunt, et diversa tenent ac tradunt, non nulli eorum sic suam positionem conantur astruere ut reliquam dampnent et reprobent, ac eam asserant nec ratione nec veritate subnixam, et non solum inopinabilem esse, sed etiam hæreticam, et contra fidem catholicam, ideo sequens opus attentavimus et præsumpsimus scribere de unitate formæ, de quo principaliter describimus secundum intellectum nostrum. Primo de positione pluralitatis formarum intendo ponere ipsam et positiones * positionis enucleare. Se-

* Echard lit *rationes. Rationes* est plus clair, mais sur le manuscrit il y a, sans équivoque, *positiones.*

de Lessines. Nous allons voir si la suite remplit les promesses de l'exorde.

Voici d'abord l'opinion de ceux qui tiennent pour la pluralité des formes. Quoique la langue française, à bon droit appelée l'idiome austère du bon sens, ne se prête pas à toutes les délicatesses de la subtilité réaliste, nous allons nous efforcer de traduire fidèlement cette intéressante exposition. « Ils prétendent, » selon leur adversaire, « que si l'homme n'a qu'une forme, cette « unique forme n'est pas simplement, mais est compo- « sée de plusieurs formes naturellement associées et « que, l'une d'elles manquant, l'homme est imparfait. « La forme dernière, en laquelle s'unissent toutes les « autres, est l'intellect. Ainsi que de plusieurs définis, « entre lesquels il existe des rapports naturels, on ne « fait qu'un dont le nom les comprend tous, de même, « disent-ils, dans l'ordre des choses composées par la « nature, il se fait un agrégat des formes qui les « constituent. Un corps, par exemple, se compose de « plusieurs membres ayant chacun leur propre forme, « leur propre matière, conséquemment distincts les uns « des autres, et ces membres, naturellement unis par « le lien d'une naturelle dépendance, ne font bien « qu'un seul corps ; cependant ce n'est pas un corps « simple. De même, en ce qui regarde l'âme, cette « âme a plusieurs parties essentiellement différentes, « dont l'union et l'ordonnance naturelles constituent « une seule âme, et pourtant cette âme n'est pas « simple, quoiqu'elle soit la forme unique du corps

cundo, de ipsa forma in se et ratione ipsius in comparatione ad materiam et ad productionem ipsius in esse et ad subjectum de quo dicitur. Tertio de ratione unitatis formæ et ejus declaratione et probatione et responsione ipsius ad probationes adversariorum..... »

« vivant... » (1) Voici donc, en peu de mots, la thèse que Gilles de Lessines se propose de combattre. Certains maîtres (ce sont quelques franciscains) ne se contentent pas de réaliser cette abstraction que les dominicains appellent la forme substantielle. Telle est leur passion pour les chimères qu'ils supposent autant de formes actuelles, entendons-le bien, autant de formes actuellement distinctes les unes des autres que l'analyse impose de noms divers aux facultés diverses du sujet vivant et pensant.

A vrai dire, cette thèse n'est pas nouvelle. Platon n'a pas seulement admis plusieurs âmes formellement distinctes; mais, allant beaucoup plus loin, il les a distinguées, même sous le rapport de l'essence, logeant celle-ci dans le cerveau, celle-là dans le cœur, cette autre enfin, l'âme appétitive, en de moins nobles organes ; de telle sorte que ces âmes réellement diverses

(1 « Dicunt enim quod homo unam habet formam, quæ non est una simpliciter, sed ex multis composita ordinem ad invicem habentibus naturalem, et sine quarum nulla perfectus homo esse potest ; quarum ultima, et complexiva totius aggregati, est intellectus. Sicut enim ex multis diffinitis ad invicem naturaliter ordinatis una diffiniti est forma, sic est in rebus compositis per naturam de formis constituentibus eas ; et sicut ex parte corporis multa sunt membra proprias formas sed et propriam materiam habentia, quorum nullum est alterum, tamen constituunt unum corpus per ordinem et colligationem naturalem quam habent ad invicem, sed non constituunt unum corpus simpliciter, sic, ex parte animæ, multæ sunt partes essentialiter differentes, quæ tamen per ordinem et colligationem naturalem unam animam efficiunt, non tamen ita quod anima sit simplex, licet una forma viventis ; et ex formis corporalibus jam memoratis et hac spirituali, quæ constat ex multis, humanitas una resultat. Aliam unitatem formarum dicunt non esse secundum philosophiam, et sic dicunt in aliis et de aliis compositis proportionaliter. Dicunt etiam quod positio de unitate formarum secundum istum modum est veritate subnixa, et de ipsa non est opinio, sed vera scientia fidei et moribus consona. Secundum vero alium modum quidem dicitur ultima forma compositi omnium aliarum actiones supplere et in ejus adventu omnes alias corrumpi. Dicunt quod nulla veritate fulta est, nec de hac opinio esse potest, sine præjudicio fidei ac morum. »

n'auraient entre elles rien de commun. Nos réalistes sont donc restés en-deçà de Platon, acceptant l'unité, mais non la simplicité de l'âme, et la définissant un tout composé de parties. Cependant Guillaume d'Auvergne, Albert-le-Grand et d'autres encore les ont sur ce point combattus. Écoutons maintenant Gilles de Lessines. Après avoir exposé les motifs que l'on allègue pour prouver la pluralité des formes, il discute ces motifs aux points de vue divers de la croyance religieuse et de la philosophie. Cela dit, il s'efforce de justifier la thèse contraire. Quelle est, en effet, la définition de la forme proprement dite? C'est l'élément essentiel, c'est l'acte, la vie de toute substance. Veut-on que cette forme, née pour s'unir à la matière au sein du composé, tire elle-même son origine de quelque forme primordiale? Gilles de Lessines rejette ce système, déjà rejeté par saint Thomas. Il se demande ensuite quelles formes imaginent encore ceux pour qui la thèse de la forme substantielle n'est pas une explication suffisante de tous les phénomènes de la vie, et cela le conduit à rechercher quelle a été sur ce problème l'opinion des anciens philosophes, Démocrite, Leucippe, Anaxagore, Empédocle et Platon (1). Que disent ces philosophes?

(1) Il trouve la doctrine de Platon dans le *Livre* de son disciple Proclus, c'est-à-dire vraisemblablement dans le *Livre des causes*, et il s'exprime en ces termes : « Alii quidem a principio extrinseco, quod datorem formarum vocant, omnes ab initio productas dixerunt ; et hæc fuit positio Platonis, quem videtur Avicenna approbare ; sed in hoc differt a Platone, quod Plato, sicut accipitur ex libro Procli, qui unus ex discipulis hujus dicitur fuisse, non tantum unam formam ponit a qua omnes sint, sed plures, secundum plura genera rerum ; et illas formas vocat *idos*, sicut unam formam primam hominis, aliam asini, et illas formas primas a quibus istæ materiales procedunt ponit esse creatas ab uno ente primo et imparticibili quem Deum summum vocat ; Avicenna vero unam tantum formam ponit primam, quam vocat intelligentiam, a qua omnes istæ formæ materiales dantur ; sed in hoc conveniunt istæ positiones, quod ambæ dicunt formas ab extra esse et non productas de potentia materiæ. »

Quand ils imaginent de si nombreuses variétés dans le genre de la forme, ils offrent assurément un prétexte aux erreurs franciscaines. Mais ils ont été contredits par le Maitre. Aristote a prouvé, par d'irrésistibles arguments, que toute forme distincte de celle qui donne l'être a pour sujet la matière et procède de sa puissance. C'est ce que répète Gilles de Lessines (1). Enfin, il déclare son opinion sur la forme substantielle, la forme première, principale, proprement dite, et voici comment il s'exprime à ce sujet : « Il faut d'abord sa-
« voir qu'il y a dans chacun des individus une seule
« forme substantielle... Nous reconnaissons, nous
« professons que de cette forme, qui confère au sujet
« l'être spécifique, procède tout l'être du sujet et de
« ses parties essentielles ; ainsi l'âme, advenant au
« corps physique organique, lui confère l'être spécifi-
« que et fait que non-seulement il devient animal, mais
« qu'il est tel animal, homme ou cheval. Nous disons en
« conséquence que tel corps, sujet de l'âme, tient de sa
« forme, qui est son âme, ce par quoi il est le corps de
« cet animal; qu'il tient d'elle, de la même âme, pareil-
« lement ce par quoi il est le corps physique organique
« de tel ou tel animal. Voilà ce que cette âme opère
« dans le sujet en lui conférant l'être spécifique. C'est
« en raison de quoi l'on dit que cet animal est homme,
« âne, cheval, ou qu'il appartient à telle autre espèce

(1) « Dicimus cum Aristotele, summo philosophorum, omnes formas materiales produci de potentia materiæ ; quæ naturaliter et per viam naturæ producuntur. Est autem opus naturæ universaliter per modum, quia natura est principium motus per se, motus autem est actus mobilis, primum autem per se mobile est corpus, quia motus per se est actus corporis. Nihil autem quod per se ab aliquo producitur simplicius et nobilius est sua causa, quia omne quod per motum ab aliquo corpore producitur necessario mobile et divisibile ; nam si immobile et simplex esset, jam et nobilius sua causa esset. »

« déterminée. Or l'essence spécifique étant tout l'être « d'un individu et cette essence venant de l'âme, l'âme « est conséquemment ce que par quoi l'individu est « tout ce qu'il est ; d'où il suit qu'elle attribue l'être au « corps, à toutes les parties du corps, en un mot à « tout ce qui est dans le sujet individuel. De cela con- « cluons encore que les différentes manières d'être des « des parties du sujet, que l'on indique par des noms « divers en appelant la chair chair et non pas os, le « pied pied et non pas main, etc, etc, sont l'être mê- « me que ces parties reçoivent de l'âme, et qu'elles dif- « fèrent non pas essentiellement mais accidentelle- « ment, en tant qu'elles sont considérées sous le rap- « port de leurs formes ou de leurs fonctions... (1) »

(1) « Primo sciendum in unoquoque ente uno singulari unam tantum formam substantialem esse... Concedimus et ponimus ita quod totum esse subjecti et omnium partium ejus essentialium sit ab ipsa forma, quæ dat esse ipsi subjecto specificum : verbi gratia, anima advenit corpori physico organico, dans ipsi esse specificum, non tantum quod sit animal, sed quod sit hoc animal ; verbi gratia, homo vel equus. Dicimus et concludimus quod corpus tale quod est subjectum animæ rationem qua est corpus hujus animalis habet a forma quæ est anima, et rationem qua est physicum corpus hujus animalis similiter habet ab anima, et rationem qua dicitur esse corpus physicum organicum hujus animalis habet ab eadem anima, quæ dat esse subjecto cui advenit specificum ; propter quod dicitur : hoc animal est homo, vel equus, vel asinus, vel in aliqua alia specie determinata ; et quia totum esse individui est ipsum esse speciei, ideo, quia ab anima inest hujus esse speciei, per consequens ipsa erit esse totum quod est in individuo ; unde dat esse et corpori et partibus ejus et omnibus quæ dicuntur esse in ipso individuo. Est etiam secundum hanc positionem consequens aliud, quod illud esse a quo denominantur partes ipsius subjecti in quantum differunt in esse, verbi gratia quod caro dicitur caro et non os et pes dicitur pes et non manus, et sic de singulis, non est aliud ab esse quod habent ab anima, nisi per accidens tantum, in quantum istæ partes considerantur distinctæ per figuram animalis et per officia diversa. Figuræ vero et quædam alia accidentia sequuntur per intellectum ipsam quantitatem vel qualitatem corporis et accidunt ei ; sed huic corpori secundum quod subjectum est animæ nullum accidens inesse potest, nisi post esse quod habet ab anima, quia subjecta materia cum forma causa est accidentium ; similiter diversitas officiorum secundum quam denominantur aliud

Telles sont les explications données par Gilles de Lessines. Elles sont assurément très importantes. Quand Malebranche qualifiait avec tant de dédain la thèse vieillie de la forme substantielle, c'est qu'il avait présentes à l'esprit les distinctions franciscaines. Mais ces distinctions sont ici rejetées. La forme substantielle de Gilles de Lessines, c'est le principe de la vie, et ce principe est l'âme elle-même. A quoi tend donc sa démonstration ? Non-seulement à prouver l'identité de cette âme et de la forme qui donne l'essence, mais encore à dégager la nature simple de l'âme de ses manifestations diverses, afin de ramener à l'unité les cinq âmes d'Aristote, définies par les réalistes des parties distinctes d'un tout composé.

Cette démonstration est faite par notre docteur avec une fermeté qui suffirait pour la recommander. Saint Thomas est bien dans le même sentiment, mais il ne s'exprime pas en des termes aussi résolus. Descartes, qui niait l'âme des bêtes, est loin d'avoir eu cette décision. Mais, si les conclusions de Gilles de Lessines sont acceptées, que de chimères dans la doctrine opposée ! Le premier prétexte offert aux abstractions réalistes, est la difficulté qu'on rencontre lorsqu'on veut expliquer l'action d'une substance immatérielle sur le corps, sur la matière. De là de nombreuses fictions, qui peuvent toutes se confondre dans la thèse du médiateur plastique. Gilles de Lessines commence par déclarer que l'union d'une forme et d'une matière est un acte mystérieux, comme tous les actes qui procèdent directement de la cause première, et il prouve que l'hypothèse d'une forme média-

pes, aliud manus, aliud oculus, sequitur ipsum esse quod habent ab anima ; unde Philosophus dicit quod oculus erutus æquivoce dicitur oculus. »

trice recule la difficulté sans la résoudre ; ensuite, la substance étant donnée, il établit que les manières d'être diverses de cette substance sont les manifestations multiples d'une seule énergie, d'une seule force, de l'âme proprement dite. C'est déjà pousser loin la critique des abstractions réalisées.

Il faut nommer ensuite Udalrich, ou plutôt Ulrich de Strasbourg (1), qui fut, dit-on, un des élèves d'Albert-le-Grand, non pas sans doute à Paris, mais à Cologne. Ses écrits maintenant oubliés étaient encore lus et goûtés au temps de Jean de Tritenheim (2). Il avait, au rapport de ce bibliographe, commenté le *Traité de l'âme* et fait, en outre, une somme de théologie. De ces deux ouvrages, que M. Daunou croyait perdus (3), nous avons, au moins, conservé la somme de théologie, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, dans les n[os] 15,900 et 15,901 du fonds latin, sous ce titre : *De summo bono* (4). C'est un immense traité divisé en six livres. Le premier a pour objet les voies qui conduisent à la connaissance de Dieu ; le second, l'unité de la nature divine ; le troisième, la trinité ; le quatrième, Dieu le Père, considéré comme premier principe; le cinquième, Dieu le Fils ; le sixième, le Saint-Esprit, les vertus et les péchés. Mais on se tromperait beaucoup si l'on jugeait sur ces rubriques que l'ouvrage ne contient qu'une série fastidieuse de paraphrases théologiques. Louis de Valladolid l'intitule : *Summa de theologia ac philosophia*. L'auteur s'y montre, en effet, savant théologien et savant philosophe. Si les ques-

(1) On l'appelle aussi Ulrich Engelbert.

(2) *Catal. scriptor. eccles.*, p. 91 de l'édit. de 1531.

(3) *Hist. littér. de la Fr.* t. XIX, p. 438.

(4) *Histoire litt. de la Fr.*, t. XXVI, p. 575.

tions qu'il agite appartiennent au domaine de la foi, c'est la philosophie de l'école qui lui fournit tous les arguments dont il fait usage pour les résoudre. Il cite les Pères, mais il les cite moins souvent qu'Aristote, Avicenne, Averroès.

On a signalé cette phrase d'Ulrich sur Albert-le-Grand: *Vir in omni scientia adeo divinus ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit* (1). Son admiration pour Albert fut, on peut le dire, exclusive ; elle l'empêcha de mettre assez à profit les leçons de saint Thomas. Non-seulement, en effet, les opinions d'Albert sont presque toujours les siennes, mais il observe aussi sa méthode. Écrivain disert, abondant, il dédaigne d'argumenter et préfère discourir. Le discours a des avantages, mais il a aussi des inconvénients ; il ne conclut pas toujours avec la précision que doit rechercher la philosophie didactique. Le défaut d'Ulrich est l'obscurité. Quand on l'interroge sur les questions qui paraissent avoir causé le plus d'embarras à son maître, il répond en des termes encore plus équivoques, comme s'il eût désiré satisfaire à la fois l'un et l'autre parti.

Il nous suffira de résumer un de ses plus longs discours, dont l'objet est la nature de la substance. La substance est, dit-il, le fondement de tout ce qui subsiste ; son nom désigne bien son office, *sub stat*. On la définit première et seconde : la première est Socrate, la seconde est l'espèce de Socrate, sa quiddité. Mais cette distinction est-elle nécessaire? Oui, sans doute. Il est, en effet, particulier à la substance première de n'être pas en un sujet, tandis que la substance seconde a pour sujet la substance première. Cette substance

(1) A. Jourdain, *Recherches*, p. 303.

seconde n'est-elle donc pas, en conséquence, une simple qualité? Non assurément. Sans telle ou telle qualité le sujet subsiste encore; mais séparez-en la substance seconde, il est détruit. Donc la substance seconde est le principe même de la substance première, et en fait, suivant l'ordre de la nature, cette substance que nous appelons première ne l'est point (1). Ces définitions semblent contradictoires; on va néanmoins reconnaître qu'elles ne le sont pas. En effet, s'il est constant que le principe de Socrate est sa forme spécifique, et que, dépourvu de cette forme, Socrate périrait, il ne l'est pas moins que cette forme ne peut subsister hors de Socrate. Ainsi, toutes les subtilités de la digression que nous venons d'abréger tendent

(1) « Forma primo et principaliter est substantia, non quidem secundum quod nomen substantiæ sumitur ratione ejus a quo imponitur, scilicet a substando, quia sic dicit Aristoteles in Prædicamentis quod prima substantia quæ maxime substat primo et principaliter substantia vocatur, sed potius secundum rationem ejus cui nomen imponitur. Hæc enim est natura generis quæ est ens per se existens; maxime autem tale est forma eo quod ipsa per se existit et hoc non habet ab alio, sed omnia alia per se existentia habent hoc ab ipsa, ideoque primo de ipsa determinabimus. Oportet autem ipsam determinari dupliciter; uno modo secundum quod ipsa est solum esse primæ substantiæ et quidditas ipsius quæ per diffinitionem significatur, et sic primo agemus de ipsa; alio modo prout ipsa est altera pars compositi et est natura divisa contra naturam materiæ..., Substantia ergo hæc quæ est forma et quidditas primæ substantiæ inter omnia entia est primum et principale ens... Cum supra probavimus substantiam esse primum ens et principale, quod est causa omnium aliorum, illud erit similiter principale ens quod principaliter est et dicitur substantia, et hoc est quidditas secundæ substantiæ, ut patet per hoc quod ipsa sola respondet ad interrogationem factam per quid; hoc enim non esset nisi ipsa principaliter esset quid, sive substantia, ita quod ipsa etiam est principium primæ substantiæ. Cum enim quæritur quid est hoc, non respondetur prima substantia, scilicet Socrates vel Plato, nec respondetur accidens aliquod, scilicet album vel tritubitum, sed respondetur secunda substantia, et dicitur quod est homo vel asinus, vel aliquis hujusmodi. Ergo ipsa est primum ens et principium omnium aliorum entium, ita quod ipsa est principium primæ substantiæ quæ est subjectum omnium accidentium... » *De summo bono,* n° 15,900 de la Biblioth nat., fol. 207, verso.

uniquement à démontrer que si la substance première, composée de matière et de forme, est, comme l'a dit Aristote, le sujet unique auquel tout adhère ou advient, l'élément principal, le plus noble élément de cette substance ce n'est pas la matière, c'est la forme identique à la quiddité.

Voici maintenant d'autres explications qui ne sont pas plus claires. La forme est, dit-il, antérieure à la substance première. Elle est partout, elle est toujours. C'est par accident qu'elle est conjointe à la matière. En elle-même elle est immatérielle, éternelle (1). Qu'est-ce que cela veut dire? Notre docteur revient-il à la thèse d'Averroès pour la défendre contre Albert, contre saint Thomas? Nullement; nous lisons en effet

(1) « Prior etiam est (quidditas) tempore,quod ipsa quidditas in sua natura considerata est separata ab omni accidente, etiam a loco et tempore, quia est ubique, et solum per hoc accidunt ei accidentia quia accidit ei esse in substantia prima cujus ipsa est esse: accidentia autem sine ipsa esse non possunt, cum ipsa sit eorum principium in substantia prima. Cum ergo ipsa sit etiam ipso tempore prior, patet quod multo fortius ipsa omnibus aliis accidentibus est prior tempore.... » N° 15,900, fol. 208.

(2) Quidditas substantiæ dupliciter consideratur, scilicet prout est in substantia cujus est quidditas, et prout est principium illius substantiæ quo ipsa substantia prima est hoc quod est, et quo cognoscitur ante ipsam existens in ordine naturæ, sicut principium est ante principiatum, et neutro modo est per se existens separata extra res sensibiles, sicut dixit Plato, sed est intra eas. Primo enim modo considerata est ipsa idem essentialiter cum omnibus quæ quid sunt sub ista natura et ab ipsa, et non est aliud ab ipsis. Aliter enim destruerentur ea quorum sunt quidditates, quia nec sunt quidditates fundatæ in esse rato in natura sine his quorum sunt quidditates, nec habent suum actum essentialem, qui est esse quid hujus vel illius naturæ, sicut actus essentialis essentiæ est esse, et actus essentialis lucis est lucere. Si autem quidditates primarum substantiarum sunt separatæ ab eis et non sunt in eis et essentialiter idem cum ipsis, tunc hæc duo sunt sine se invicem; ergo ambo erunt destructa. Nec tamen credendum est quod simile sit de quidditate formæ accidentalis ad substantiam quamvis enim hæc (in) subjecto unum sint, tamen non sunt unum essentiali unitate, quia aliter diversa accidentia existentia in eodem subjecto, sicut album et musicum, essent ejusdem quidditatis ad invicem, quia quæ uni et idem sunt eadem inter se sunt eadem... » N° 15,900, fol. 209.

à la page suivante que la doctrine de Platon sur les formes exemplaires est une fausse doctrine, que les quiddités des choses existent dans les choses, essentiellement unies à ces choses elles-mêmes, et qu'on ne les trouvera pas hors d'elles, *intra non extra* (2). Encore une fois ce docteur paraît s'être proposé de déconcerter notre logique. Eh bien ! encore une fois, ses explications vont concilier tout. Non, rien n'existe universellement hors des choses ; c'est le principe dominicain, et jamais un fidèle disciple d'Albert ne le désavouera. Mais, avant les choses, leur cause était la première cause, la première forme de laquelle toutes les formes émanent. Si donc il n'y a pas de formes physiques qui puissent être considérées comme antérieures aux formes individualisées au sein des choses, n'est-il pas néanmoins certain, suivant la religion et suivant la philosophie, que la raison d'être de Socrate a précédé la génération de Socrate, cette raison d'être, cette forme métaphysique de Socrate subsistant de toute éternité dans l'intellect divin ? N'est-il pas également reconnu que la forme de Socrate est en Socrate lui-même une essence d'une parfaite simplicité, qui ne dépend en rien de la matière, l'ayant informée sans s'être elle-même incorporée (1) ? Doute-t-on enfin qu'après la dissolution de Socrate, son âme survive à son corps ? Comme on le voit, les thèses d'Ulrich sont celles de son maître, mais il a le tort, assez commun aux disciples, de tout exagérer. Il rend ainsi paradoxales même les opinions communes.

(1) « Ipsa (forma, quidditas) secundum suam essentiam est ordine naturæ ante materiam, et est simplex et immaterialis essentia cui accidit esse in materia, et ita est separabilis ab ipsa, nec dependet ab ea, sed potius a primo agente intellectu cujus ipsa est radius et lumen, et per esse quod est actus ejus materia est actu et prima substantia est hoc quod est..» N° 15,900, fol. 209.

Tout autres sont les procédés démonstratifs de son confrère Gilles d'Orléans. Fabricius n'a pas connu ce docteur, Échard ne lui donne que des *Sermons* recueillis par Pierre de Limoges, et M. Daunou ne fait guère que reproduire, dans l'*Histoire littéraire* (1), la notice d'Échard. Cependant ce prédicateur était encore un philosophe. Est-ce à lui qu'il convient d'attribuer le traité des *Eclipses du soleil et de la lune*, mentionné par Laurent Pignon et par Échard comme l'unique ouvrage de quelque autre Gilles, né dans la même ville, dans le même temps, religieux du même ordre et personnage d'ailleurs tout-à-fait ignoré? Cette question n'intéresse que l'histoire littéraire, et présentement nous pouvons négliger de la résoudre. Mais nous n'hésitons pas à joindre aux *Sermons* conservés par Pierre de Limoges une série de Questions sur le traité *De la génération et de la corruption*, dont nous trouvons un manuscrit imparfait dans le n° 15,805 de la Bibliothèque nationale, ainsi qu'un commentaire sur l'*Éthique* inscrit aujourd'hui sous le n° 16,089 de la même bibliothèque, où il commence par ces mots : *Sicut dicit Seneca, sexta decima Epistola ad Lucilium, philosophia animum format*, et finit par ceux-ci: *Expliciunt Quæstiones magistri Ægidii Aurelianensis, bonæ memoriæ, super decem libros Ethicorum.* Tandis que l'école franciscaine cherchait encore la pierre d'assise de sa doctrine, l'école dominicaine abordait sans hésitation tous les problèmes, reculait chaque jour les limites de l'examen philosophique. Le commentaire de Gilles d'Orléans sur l'*Éthique* n'ayant pas joui d'un grand renom, il suffit de remarquer que le disciple de saint Thomas s'est fait un devoir, à

(1) Tome XIX, p. 232.

l'exemple de son maître, d'appliquer la méthode rationnelle à l'étude de ces questions morales que les franciscains prétendaient réserver à la théologie. Ses Questions sur le traité *De la génération* ont plus d'intérêt. Nous n'avons pas l'ouvrage entier, et nous ne pouvons apprécier quelle en était l'étendue. Ce qui nous en est parvenu nous fait, du moins, connaître la méthode et la secte de l'auteur. Sa méthode consiste en trois points : exposer, démontrer, argumenter. Quant à sa doctrine, c'est, en physique, la négation de toutes les entités imaginaires qui n'ont pas trouvé grâce devant saint Thomas. C'est ce que nous allons prouver par un seul exemple.

On connaît ces distinctions, qui viennent d'Aristote : être, non-être, être en puissance. Qu'est-ce qu'être en puissance ? Ce terme paraît obscur. Certainement il ne l'a pas été pour Aristote. Toutes les choses qui sont devaient être. Puisqu'elles sont toutes les effets ordonnés d'une cause ordonnatrice, on a le droit de dire qu'avant d'être produites elles étaient en puissance de l'être. Être en puissance c'est être possible ; ce qui, n'étant pas encore, n'est pas possible ou n'est pas en puissance de devenir, ne sera jamais. Ainsi la matière pouvait être puisqu'elle est. Cela ne fait pas question. Mais ce qui fait question, du moins en scolastique, le voici. On se demande si, pour ce qui regarde la matière, sa puissance est de son essence, ou bien si ce n'est pas quelque chose d'étranger à cette essence. En ce dernier cas, la matière, considérée comme devant être, serait déjà le sujet d'un accident. Or, c'est là ce que prétendent les réalistes. Ayant donc affirmé l'être de la matière qui doit être, ils distinguent encore de cet être la qualité de pouvoir être, qu'ils définissent un être

moindre, mais un être. Leur déclaration sur ce point est formelle. *Esse potentiale est aliquod esse*, dira sans hésiter Godefroid de Fontaines. Cela nous conduit bien loin d'Aristote. On l'a reconnu, même dans un temps où l'on ne nommait guère Aristote que pour le calomnier (1). Quoi qu'il en soit, Gilles d'Orléans combat cette thèse singulière aussi vivement que les réalistes la défendent. Il a contre elle plus d'un argument, mais voici le principal. Si la puissance était une chose du genre de la substance, elle serait le sujet de telle ou telle substance ; ce qui n'est pas. Est-elle donc une forme? Elle n'est pas une forme, car la matière qui doit être ne peut recevoir une forme quelconque avant la forme qui lui doit attribuer l'être, nous voulons dire avant la forme substantielle. N'étant donc ni sujet, ni qualité formelle d'une chose qui n'est pas encore, qu'est-elle? En fait, elle n'est rien de plus qu'une idée contraire à cette autre idée, l'acte futur de la matière ; de telle sorte que ces termes d'acte, de puissance, expriment tout simplement deux concepts de même nature, qui signifient deux modes d'un sujet dépourvu lui-même de toute réalité (2). Il nous semble

(1) Voir Rohault, *Entretiens sur la philos.*, p. 25.

(2) « Quæritur utrum potentia sit de essentia materiæ, et arguitur quod sic, quia secundum Commentatorem, in *De substantia orbis*, materia sustentatur per posse ; ergo Commentator vult quod potentia sit de substantia materiæ... Ad hoc dicitur communiter quod accipiendo proprie potentiam ut dicit respectum in comparatione ad actum, ut sic potentia non est de essentia materiæ, quia potentia, ut dicit ordinem ad actum, est ad aliquid, sive est de genere relationis; sed materia est quid absolutum, sive de genere substantiæ : quare et cet.... Sed istud non videtur bene dictum, quia potentia non dicit proprie naturam subjectam illi potentiæ, sicut albedo in abstracto non dicit naturam subjectam albedini, sed solum dicit formam ; ergo sicut male distinguerent vel dicerent illi qui dicerent albedinem posse sumi pro forma vel pro subjecto albedinis, sic etiam male distinguunt qui dicunt quod potentia potest accipi pro respectu in comparatione ad actum, vel pro subjecto illius respectus ; et ideo non debet distingui de potentia

inutile de joindre d'autres citations à celle que nous venons de faire. On sait de quelle secte fut Gilles d'Or-

in abstracto sicut ipsi distinguunt, sed potentia nominat solum respectum in comparatione ad actum. Sed utrum iste talis respectus materiæ sit realis, credo quod non sit aliquid additum naturæ materiæ, quia impossibile est quod aliquid reale sit in materia prius quam forma substantialis in ipsam introducatur, quia forma substantialis dat primo esse ipsi materiæ. Imo si aliquod accidens esset in materia antequam substantialis forma sibi adveniret, tunc forma substantialis non daret sibi primo esse; ergo cum ista potentia materiæ sit in materia ante introductionem in ipsa formæ substantialis, relinquitur quod non sit aliquod accidens reale: unde ista talis potentia nec est materia, nec forma, nec compositum, sed est aliquod accidens, non tamen accidens reale. Item potentia materiæ est in comparatione ad actum qui non est in re extra, quia potentia materiæ corrumpitur per præsentiam formæ introductæ in materiam, et ideo potentia materiæ est in respectu ad actum qui non est realis; ergo terminus ad quem est ista talis potentia materiæ non est realis; imo illa relatio non est realis cujus extrema vel cujus terminus ad quem non est realis; ergo talis respectus non erit realis.

« Illi autem qui dixerunt vel distinxerunt de potentia pro subjecto respectus vel pro respectu dicunt quod hoc propter duo; primo propter unam rationem quæ videtur eis insolubilis si potentia materiæ non sit de essentia ejusdem, quæ deducit ad processum in infinitum. Dicunt etiam hoc ut concordent dicta Commentatoris. Commentator enim dicit, in *De substantia orbis*, quod materia sustentatur per posse, et, primo *Physicorum*, idem Commentator dicit quod potentia non est de essentia materiæ, nec est pars essentiæ ejus. Imo dicunt quod Commentator primo *Physicorum* intellexit de potentia pro respectu in comparatione ad actum quod iste talis respectus non sit de essentia materiæ, sed in *De substantia orbis* intellexit de potentia subjecta naturæ vel pro natura subjecta actuali. Dixerunt etiam hoc propter istam rationem quod potentia materiæ, aut est de essentia materiæ aut esse aliquid superadditum suæ essentiæ. Si sit de essentia sua, habebitur propositum; sed si aliquid superadditum suæ essentiæ, cum materia sit in potentia ad omne superadditum suæ essentiæ, ergo materia erit in potentia ad suam potentiam, et tunc quæratur de illa potentia per quam materia est in potentia ad suam potentiam: aut enim illa potentia est de sua essentia aut est aliquid superadditum suæ essentiæ. Si sit de sua essentia, pari ratione fuit standum in prima vel in primo. Si est aliquid superadditum suæ essentiæ, est in potentia ad id superadditum, et tunc quæram de illa potentia per quam est in potentia ad id superadditum, utrum sit de sua essentia vel non. Si sic, habebitur propositum; si non, est processns in infinitum, aut oportebit dicere quod potentia materiæ sit de sua essentia. Et dicunt isti quod ista ratio concluditur de natura materiæ subjecta respectu ad actum et non de ipso respectu, et sic est de materia, ut concessum est; ideo et cet. Sed ista ratio bene potest etiam adduci de respectu, quia, accipiendo

léans ; dominicain, élève du gymnase de la rue Saint-Jacques, il eut les opinions de sa robe, et, les ayant vaillamment défendues, nullement en rhéteur, mais en bon logicien, il dut être, croyons-nous, un adversaire redouté.

Nous venons d'épuiser une série de disciples scrupuleusement fidèles à leurs illustres maîtres. Ils n'ont pris à tâche de rien inventer ; ils se sont fait un rôle plus modeste, celui de répéter des leçons bien comprises. C'est pourquoi nous n'avons pas cru devoir faire de longues enquêtes dans les œuvres inédites de ces thomistes dociles, qui, pour la plupart, n'ont pas joui d'une renommée durable. Il nous a suffi de constater qu'ils ont eu la seule vertu qu'ils aient recherchée, celle de la fidélité. Cependant cette vertu, si respectable qu'elle puisse être, n'intéresse pas beaucoup l'historien. Mais voit-il paraître en scène quelque rebelle, professant le dédain des opinions consacrées, en proposant de nouvelles et faisant mine de les vouloir imposer, il s'arrête plus longtemps à considérer ce fier personnage. Quoi qu'il avance, qu'il soutienne le faux ou le vrai, l'historien l'écoute avec la même attention, surtout quand le mérite accompagne l'audace. Cette audace et ce mérite se rencontreront au même degré chez le philosophe que nous avons maintenant à produire, l'un des plus renommés parmi nos docteurs scolastiques, Henri de Gand. Oui, l'un des plus justement renom-

potentiam pro respectu, aut ista potentia est de essentia materiæ aut non. Si sic, habebitur propositum ; si non, ergo est aliquid superadditum suæ essentiæ, et tunc materia est in potentia ad id superadditum suæ essentiæ sive ad suam potentiam, et tunc quæram de illa potentia per quam materia est in potentia ad suam potentiam, sicut prius utrum sit de sua essentia. » N° 16,805 de la Biblioth. nat. fol. 32, col. 1.

més ; ce que nous reprocheront d'ajouter certains critiques, selon qui l'historien ne doit louer que les gens avec lesquels il est en communauté d'opinion. Mais c'est un reproche qu'il nous plaît de provoquer.

CHAPITRE XVIII.

Henri de Gand.

Henri Goethals, de Gand ou de Mude, en latin *Henricus Bonicollius*, *Gandensis*, *Mudanus*, né, vers l'année 1217, de Gerrem Goethals, seigneur de Mude, au faubourg de Gand, et de Marguerite de Masmines, avait été l'un des auditeurs d'Albert, l'un des condisciples de saint Thomas au couvent de Cologne. Il était ensuite revenu dans la ville de Gand, où l'on avait vu cet héritier d'un grand nom, abdiquant, à l'exemple d'Albert, les dignités du siècle, professer publiquement la philosophie sous le modeste habit d'un simple clerc. Aucun philosophe n'avait encore paru dans cette ville ; le jeune maître enseigna dans une chaire par lui fondée. Cependant il n'y fit pas un long séjour. Pour être cité parmi les docteurs, il fallait s'être fait entendre à Paris, la métropole des études, il fallait avoir mérité les applaudissements de cette jeunesse lettrée dont tant d'habiles régents avaient formé le goût. Henri, quittant sa ville natale, se rendit à Paris vers l'année 1245. Les succès qu'il obtint furent rapides, éclatants. On allègue une bulle ainsi qu'un diplôme où, dès l'année 1247, il est honoré du titre de maître en théologie ; on y lit même qu'il avait déjà reçu de ses écoliers le surnom de

Docteur Solennel (1). Cette date nous est suspecte. Quoi qu'il en soit, Henri fut vers l'année 1256, avec Guillaume de Saint-Amour et Siger de Courtrai, un des premiers hôtes du collège récemment institué, dans l'étroit défilé de la rue Coupe-Gueule, par un chanoine dont le nom est désormais impérissable, Robert de Sorbon (2). Il parut ensuite dans plusieurs conciles ou synodes, et s'y montra peu favorable aux ordres nouveaux. C'est qu'ils offensaient même leurs amis par des prétentions vraiment excessives. Ils les firent néanmoins consacrer. Henri, les ayant combattus, ne voulut pas sans doute être le témoin humilié de leur triomphe. S'éloignant de Paris, il alla remplir les fonctions d'archidiacre dans la ville de Tournai, où il mourut en 1293.

Parmi les écrits laissés par cet éminent docteur, nous avons d'abord à citer ses *Quodlibeta theologica*, recueil achevé, dit-on, en 1283, qui contient les plus curieux détails sur toutes les questions agitées dans la seconde moitié du XIII[e] siècle. Il y en a plusieurs éditions. La première a été donnée à Paris, par Josse Bade, en 1518, in-fol. (3) ; c'est celle que nous avons sous les yeux. Un autre de ses ouvrages, d'une égale importance, a pour titre *Summa theologiæ* ou *Summa quæstionum ordinariarum*. La première édition de cette somme est aussi de Josse Bade, 1520, 2 volumes in-fol.; mais une édition postérieure, publiée à Ferrare, en 1646, en 3 volumes, avec les corrections de Jérôme Scarparia, nous a paru devoir être préférée. Nous avons à désigner encore, parmi les œuvres philoso-

(1) *Histoire littér. de la Fr.*, t. XX, p. 145.

(2) A. Franklin, *La Sorbonne*, p. 222.

(3) Autres éditions ; 1608, in-fol., 1613, Venise, 2 vol. in-fol.

phiques d'Henri de Gand, une *Logique*, peut-être perdue, et deux commentaires sur la *Physique* et la *Méthaphysique* d'Aristote. Celui qui concerne la *Métaphysique* n'existe pas à Paris, et nous n'avons, dans le n° 16,609 de la Bibliothèque nationale, que la dernière partie de celui qui se rapporte à la *Physique*. Selon M. Lajard, ces deux commentaires paraissent avoir été peu répandus, et furent bientôt oubliés (1). Cela n'est pas exact, du moins en ce qui regarde le commentaire sur la *Physique*, souvent cité jusqu'au XVIIme siècle, notamment par Zarabella et par Hugues Cavell. On trouvera dans la notice de l'*Histoire littéraire* d'autres renseignements sur les écrits variés de Henri de Gand. Nous ne les reproduisons pas ici, pour arriver plus promptement à ce qui nous touche le plus, nous voulons dire à la doctrine contenue dans ces écrits.

On a depuis longtemps reconnu que cette doctrine n'est pas celle de saint Thomas (2). Henri de Gand n'est pourtant pas un mystique. Il est au contraire plein de respect et de zèle pour la science, la science que l'homme a le droit et le devoir d'acquérir avec les instruments dont l'a pourvu son créateur. On a déjà remarqué, dans le préambule de sa *Somme* théologique, une très belle page, où les mêmes arguments sont employés à combattre le mysticisme et le scepticisme (3). C'est là qu'il dit : « L'opération propre et « naturelle de l'âme humaine est de savoir ou de

(1) *Histoire littér. de la Fr.*, t. XX, p. 162.

(2) Un manuscrit de Bale, mentionné par Montfaucon, a pour titre : *Henrici Gandavensis opiniones contrariæ S. Thomæ.* Il faut lire les observations faites sur cette compilation par M. Huet : *Recherches hist. et crit. sur les écrits de Henri de Gand.*

(3) M. Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 31, 32.

« connaître. Il faut donc absolument admettre que « l'homme peut, au moyen de son âme, sans une « illumination spéciale de Dieu, tirer quelques notions « certaines de la pure observation des choses naturel- « les. » *Per animam ex puris naturalibus cognoscere;* telle est suivant Henri, comme suivant Thomas, la fin proposée par Dieu lui-même à l'homme intellectuel. Il nous plaît de constater que ces deux grands maîtres se sont accordés sur ce point important. Mais c'est un accord qui ne durera guère. Sur diverses questions, et particulièrement sur les trois questions relatives à l'universel, leurs sentiments sont opposés. Or, on sait quelle place occupent ces trois questions dans la controverse de l'école ; on ne s'étonnera donc pas de nous voir négliger toute autre affaire, pour apprécier les motifs et les conséquences de leur dissentiment sur la nature des universaux. Commençons, en observant la méthode que préfèrent les réalistes, par les universaux *ante rem.*

Les universaux *ante rem* de saint Thomas sont, nous l'avons dit, les idées des choses telles qu'elles se trouvaient, avant la création, dans l'immuable pensée de Dieu, telles qu'elles s'y trouvent encore et s'y trouveront toujours, puisque l'essence divine ne tombe pas sous la catégorie du temps, et saint Thomas dit de ces idées qu'elles sont réellement, qu'elles sont, étant permanentes, de véritables entités. Ce langage est, il faut le reconnaître, assez obscur. Henri de Gand s'efforce de l'éclaircir, mais par une distinction verbale. Ainsi l'on pourrait dire de l'intelligence suprême qu'elle est, au titre de cause, la raison première et finale de ses effets, et ne pas rechercher si cette raison est un tout intégral ou un tout composé, c'est-à-dire si les raisons

spéciales sont en elles comme actuelles ou comme possibles. Or, il est évident que, pour saint Thomas, c'est comme réelles, comme actuelles, que ces idées, ces raisons spéciales, sont en Dieu. Henri de Gand lui concèdera cela très-volontiers, mais il fera remarquer que l'être ne se dit pas des idées divines dans le même sens que des substances naturelles ; et, pour que ces deux manières d'être ne soient pas confondues, il proposera de nommer *esse quidditativum* ou *esse essentiæ* l'actualité que les idées possèdent éternellement au sein de leur cause éternelle, réservant les termes *esse existentiæ* pour désigner cette autre actualité, cette autre réalité, que l'acte du créateur attribue, dans le temps, aux choses substantiellement déterminées, aux natures proprement dites (1). Il n'est pas à notre charge de justifier l'opposition de ces termes *esse essentiæ*, *esse existentiæ ;* il nous suffit de reproduire la thèse de notre docteur. Cette thèse ne contredit pas celle de saint Thomas, comme on l'a pensé, mais l'explique et l'explique, il nous semble, assez heureusement, les termes étant pris dans le sens que Henri leur donne (2). Voici

(1) *Quodlib.*, Quodlib. V, quæst. 5.

(2) M. Rousselot *(Etudes sur la Philos. au Moyen-Age,* t. II. p. 315), interprétant un passage de l'ouvrage de Philippe Fabri qui a pour titre : *Philosophia naturalis,* expose que saint Thomas refuse l'essence aux idées divines pour ne leur attribuer, comme l'a fait Liebniz, que la puissance. Tout ce que nous avons dit ci-dessus sur l'idéologie de saint Thomas est erroné, si M. Rousselot a bien compris les subtiles distinctions de Fabri et de son maître Duns-Scot. Voici le passage du docteur de Faenza : « Tenet divus Thomas, *in rebus creatis,* duplicem compositionem, alteram ex materia et forma, et hæc est in rebus creatis materialiter tantum ; altera est ex essentia et ipsamet existentia, et vult quod essentia respectu existentiæ se habeat veluti potentia, existentia vero ut actus ; essentia enim, secundum eum, habet potentiam recipiendi existentiam : per priorem compositionem *res* acquirit esse quidditativum specificum et intelligibile abstractum a singularitate et a causalitate efficientis et finis ; per posteriorem vero compositionem *res* acquirit esse existentiæ. » (*Philos. nat. J. D. Scoti*, auct.

maintenant où commence leur désaccord. Toutes ces images des choses que saint Thomas a supposées dans l'intelligence humaine, étaient donc, avant les choses, dans l'entendement divin. Cependant, ajoute Saint Thomas, une exception est à faire. Comparant ses idées entre elles, l'homme en observe les rapports, et de ces rapports observés naissent d'autres idées pareillement représentatives. Or, en quoi ces idées de rapports pouvaient-elles servir à la fabrique du monde? En rien assurément ; c'est pourquoi, dit saint Thomas, bien que Dieu n'ait pu ne pas connaître les rapports de ses idées, les idées de ces rapports n'étaient pas en lui, de toute éternité, des entités objectives à l'égard de son intelligence ; c'étaient des rapports conçus, mais non réalisés, *non reales*, *sed concepti* (1). Henri fait la même réserve au sujet des rapports : *Respectus ideas non habent in Deo*, *quia nihil realitatis proprie important* (2). Mais il ne s'en tient pas à cette exception ; les idées des rapports ne sont pas les seules idées qu'il trouve dans l'homme et ne trouve pas en Dieu. Ainsi, dit-il, les choses individuelles ne sont pas non plus représentées dans l'entendement divin par des idées adéquates à la réalité discrète, séparée, qu'elles possèdent hors de leur cause : *Individua proprias ideas in Deo non habent* (3). Quoi donc? Dieu ne connaîtrait-il

Phil. Fabro Faventino.) On le voit, il s'agit ici non pas des idées divines, mais des choses créées, des natures, et c'est en elles, en ces natures, que saint Thomas assimile l'essence à la puissance, disant, au rapport de Fabri, que cette essence est à l'existence ce que la puissance est à l'acte.

(1) *Summa theolog.*, part, I. quæst. XV.

(2) Quodlib. V, quæst. 5.

(3) Quodlib. V, quæst. 3. Dans son *Thesaurus theol.*, Jean Picard cite cette phrase du commentaire sur les *Sentences* (I, 37), qui renferme la même décision : « Scientia in Deo essentialis est, non particularis et propria. »

pas toutes les parties de son œuvre, tous les nombres de ses créatures? Henri ne dit pas cela, mais il soutient que la notion des nombres est contenue dans l'idée de l'unité, la notion de la partie dans l'idée du tout, la notion de l'individu dans l'idée de l'espèce. En conséquence, Dieu n'a jamais ignoré que les individus devaient être, car il a toujours su, bien avant Aristote, que le général contient le multiple, et cependant chacune des individualités que toute espèce est en puissance de produire par la division de ses parties n'a pas en Dieu l'actualite d'une idée (1). Lorsque nous aurons fait connaître la définition que notre docteur a donnée de l'universel *in re*, l'on appréciera ce qui l'a conduit à répudier ainsi l'un des articles les plus importants de la doctrine thomiste.

« Quand on veut résoudre une question concernant « la puissance active de l'ouvrier suprême, il est une « règle qu'il faut observer. Cette règle consiste à étu- « dier la puissance passive, considérée comme le réci- « pient et le terme de l'action divine, pour voir si quel- « que puissance passive correspond dans la nature à « la puissance active que nous supposons en Dieu (2). » Voilà une méthode. Elle est assurément très dangereuse et nous ne la recommanderons jamais. Quoi qu'il en soit, puisque c'est la méthode de notre docteur, voyons comment il l'observe. Ainsi donc telles sont les manières d'être de la puissance passive, telles doivent être les raisons d'être au sein de la puissance active, principe de toute détermination. Cela posé, s'il n'y a pas en Dieu d'idées particulières, c'est qu'apparemment les choses ne sont pas dans la nature parti-

(1) Quodlib. II, quæst. 1.

(2) *Quodlib.* ; quodlib. V. quæst 3.

culièrement déterminées. N'est-ce pas là ce qu'il faut conclure de la majeure? Henri n'ose pourtant pas aller si loin. Il reconnaît que les choses sont exactement définies des substances diverses, mais il entend prouver que le premier acte de la création divine n'est pas cette substance indivisible, Callias ou Socrate, que l'universel est, au contraire, antérieur à l'individuel et le contient, en Dieu virtuellement, dans les choses réellement. L'auteur d'une savante notice sur la vie et les œuvres de Henri de Gand, M. Huet, a recueilli quelques-unes de ses déclarations sur ce point important. La plus énergique, la plus significative est celle-ci : « La « raison de l'universel consiste bien moins dans le pro- « cédé par lequel on affirme le même de plusieurs, que « dans la nature et dans la propriété de la chose affir- « mée, chose qui doit être une nature, une essence « quelconque. En effet l'universel se prend de deux « manières, pour l'objet qui est une essence, une natu- « re, et pour la susceptibilité d'être prédicable de plu- « sieurs...: *Duo enim includit in se universale, et rem* « *ipsam quæ est essentia et natura aliqua et rationem* « *prædicabilis de pluribus* (1). » Cette phrase pourrait nous suffire ; elle est le premier et le dernier mot d'un système. Mais il nous importe encore de savoir comment Henri l'a lui-même commentée. Interrogeons-le donc, pour nous satisfaire, sur les questions à l'occasion desquelles Albert-le-Grand et saint Thomas ont produit des déclarations absolument contraires à celles que nous venons d'entendre.

Voici une question qui mérite bien, tant elle est grave, d'être posée avant toutes les autres : Qu'est-ce

(1) Voir M. Rousselot, *Etudes*, t. II, p. 311.

la matière première ? Les philosophes pour qui c'est un pur concept en expliquent diversement l'origine. Selon quelques-uns, ce concept est simplement l'opposé d'un autre, le concept de la forme. Cela nous semble expliquer d'où vient la notion de la matière dans un sujet, non pas d'où vient celle de la matière première. Voyant une même matière revêtir des formes différentes, j'en infère que telle matière est en puissance de devenir telle ou telle substance en se joignant à telle ou telle forme, et j'appelle matière première cette matière banale, par opposition à la matière propre de cette substance composée. Mais, quelle que soit l'origine de ce concept, c'est un concept ; cette chose, une matière primordiale, dépourvue de toute forme, n'existe pas. Le langage de saint Thomas est sur ce point très précis et très satisfaisant. Non, dit-il, la matière n'existe pas avant l'acte qui produit cette matière ; la matière indéterminée n'est qu'en puissance de devenir. Ecoutons maintenant le Docteur Solennel. « Il faut, » tel est son début, « écarter dès l'abord « cette fausse opinion que certains philosophes ont de « la matière. Ils racontent qu'elle n'est rien, si ce « n'est quelque puissance, qu'ainsi donc elle n'est pas « par elle-même, et que sa nature propre la distingue « si peu du non-être que, si la forme l'abandonne, « aussitôt elle cesse d'exister. » Voilà donc l'opinion de quelques philosophes, mais non de tous, et ici se placent les témoignages des autorités, qui, suivant Henri, protestent contre cette thèse, les témoignages de Platon, de saint Augustin, d'Avicenne. Notre docteur les confirme en ces termes, dont l'énergie ne doit pas être amoindrie par une traduction : *Quia materia non ita est prope nihil, nec ita in potentia quin sit*

aliqua natura et substantia quæ est capax formarum, differens per essentiam a forma, nec habet esse suum quo est quid capax formarum a forma, sed a Deo, et immediatius quam ipsa forma, quod ipsarum formarum productio quodammodo magis propriè dici poterit formatio quædam de ipsa materia quam creatio, non est dicendum, propter debile esse et potentiale materiæ, quod omnino possibilitas esse ejus simpliciter dependeat a forma, sed magis e converso, immo ipsa est susceptibilis esse per se, tanquam per se creabilis et propriam habens ideam in mente creatoris (1). Telle est la thèse que le Docteur Solennel oppose à celle d'Aristote, d'Albert et de saint Thomas : la matière est par elle-même quelque nature, quelque substance, qui diffère en essence de la forme, qui vient plus immédiatement, c'est-à-dire avant la forme, du principe commun de toute génération. Et il ajoute : « Quoique, selon le cours ordinaire de la nature, la ma- « tière ne puisse être privée de toute forme, la nature « ne détruisant pas une substance sans en produire « une autre, le créateur peut toutefois, agissant lui- « même, la dépouiller de toute forme ; ainsi la forme « qu'il ne voudrait pas conserver serait rendue à sa « propre nature, réduite à rien, tandis que la matière « demeurerait maintenue en la condition, qui lui est « propre, d'être par elle-même (2). » Première proposi-

(1) Quodlib. I, quæst. 10.

(1) « Licet, secundum communem cursum institutionis naturæ, sic sit facta materia ut aliqua actione naturæ non possit omnino spoliari forma, quia actione pura naturæ non est unius corruptio sine alterius generatione, tamen actione creatoris spoliari potest ab omni forma, ut illud quod formæ est dimittat suæ naturæ ne conservetur ab ipso, et ideo cadat in nihilum, id autem quod materiæ est conservet in esse per se cujus ipsa est susceptibilis. Non enim minus potens est Deus materiæ esse conservare, quam ipsam creare ; imo si non conservaret, nec in composito staret...

tion : la matière ne tient pas son acte de la forme ; la matière est par elle-même quelque substance. Seconde proposition : la matière ne se trouve pas plus, dans la nature, dépourvue de la forme, que la forme ne s'y trouve dépourvue de la matière. Et telle est la conclusion : la matière, la forme sont deux éléments du composé ; mais Dieu peut faire qu'ils existent l'un sans l'autre, puisqu'il les a créés et les conserve l'un à part de l'autre, également pourvus l'un et l'autre de tout ce qui constitue l'être en soi. Cela s'appelle, en scolastique, affirmer l'acte entitatif de la matière première. Dissertant sur cette thèse fameuse, Zimara disculpe Aristote et même Averroès de l'avoir admise, mais il accuse Henri de Gand de l'avoir produite avant Duns-Scot (1). On voit que cette accusation est fondée.

La question de la matière première ainsi résolue, cette solution nouvelle étonne et l'on argumente contre elle en citant Aristote. Henri n'hésite pas à répondre : « J'aborde maintenant l'argument philosophique dont « s'étayent vainement nos adversaires, disant que la « matière est par elle-même en puissance, qu'elle n'a « sans la forme aucune actualité, que l'être de la ma- « tière subsiste en quelque sujet actuel, attendu qu'être « est l'acte d'un être...; et je réponds : être, suivant le « Philosophe, est un terme équivoque, qui ne désigne « pas la même chose, la même manière d'être, dans « les neuf genres, car les choses ont, dit-il, des « essences diverses ; elles ne sont pas seulement ce

Simpliciter ergo dicendum quod actione divina supernaturali materia potest per se subsistere nuda ab omni forma. » Quodlib. I, quæst. 10. Toute cette démonstration semble avoir pour objet de réfuter un passage des *Quodlibeta* de saint Thomas. Voir ci-dessus, t. I, p. 391.

(1) Zimara, *Tabula ct dilucidat in dicta Arist. et Averr.*, au mot *Materia.*

« qu'elles sont dans leur genre ; elles sont encore en « elles-mêmes. On peut en conséquence considérer « la matière sous trois aspects différents : elle est « simplement, en elle-même, et elle est sous deux « autres aspects, premièrement une certaine chose « capable de recevoir les formes, secondement la base « du composé (1). » Cette réponse est très instructive. Si l'on ignore comment les réalistes fabriquent leurs essences, voilà leur secret ingénuement livré. Autant de modes observés dans les êtres, autant d'êtres. Ainsi, la matière de Socrate, séparée de sa forme, donne l'être simple de la matière, l'être de la matière apte à revêtir des formes quelconques, l'être de la matière qui sert de fondement à la forme propre de Socrate. Suivant Aristote, suivant les nominalistes même les plus circonspects, ce sont là des notions diverses de l'être, recueillies d'un seul étant ; en d'autres termes, la substance diversement considérée offre à l'observation différentes manières d'être, et si, par le moyen de l'abstraction, on isole tel ou tel élément du composé, cet élément peut devenir à son tour l'objet d'une analyse particulière, et fournir à l'observation une succession de modes plus ou moins variés. Mais à quoi répondent ces modes divers ? Ils répondent à des vues de l'esprit, et ne représentent pas

(1) « Ad argumentum philosophicum quo vane sustentati sunt, quod materia de se est in potentia nullum habens actum sine forma, et esse subsistens est in aliquo actu, quia esse est actus entis..., Philosophus dicit esse æquivoce convenire novem generibus, quia non est idem neque ejusdem rationis in novem generibus, quia diversæ sunt rerum essentiæ quibus, secundum ipsum, habent non solum quod sint aliquid in suo genere, sed quod sint simpliciter. Est igitur, secundum jam dicta, in materia considerare triplex esse ; scilicet esse simpliciter, et esse aliquid duplex : unum quo est formarum quædam capacitas, aliud quo est compositi fulcimentum.» *Ibid.*

des choses, des êtres déterminés. Or, le réalisme consiste précisément à réaliser tous ces concepts. Toutes les abstractions, toutes les divisions que peuvent opérer l'analyse du physicien et la logique du philosophe sont, pour le réalisme, non des modes de l'être, mais des êtres distincts, qu'il est permis de compter. Puisqu'un mode peut être observé, il est actuel ; s'il est actuel, il a sa raison d'être comme principe d'actes ultérieurs ; donc c'est un agent. *Oportet ergo ponere aliquod agens* ; telle est la conclusion qui marque tous les points d'arrêt dans une démonstration réaliste. Or, tout agent a le titre de sujet, et tout sujet est substantiel, c'est-à-dire, subsistant par lui-même, en lui-même. Voilà comment les abstractions deviennent des êtres, les mots des choses ; voilà comment l'imagination remplit la nature de chimères. Veut-on être bien convaincu que tous les modes de l'être sont, dans le système de Henri, des êtres numérables ? Il faut lire les phrases qui viennent à la suite de celles que nous avons citées : « L'être premier de la matière, ce « qu'elle est simplement en elle-même, c'est ce qu'elle « a reçu de Dieu, pour sa part, comme effet de cette « cause, au même titre que les autres créatures. Son « être second, qui la fait certaine chose capable de « recevoir les formes, elle le tient de sa nature, par « laquelle elle est ce qui diffère de la forme ; et à pro- « pos de cette sorte d'être, il faut remarquer qu'à toutes « les essences diverses correspondent des être divers. « L'être troisième de la matière résulte uniquement « de ce qu'elle est devenue le récipient de ce qu'elle « était par elle-même capable de recevoir ; c'est pour- « quoi ce qu'elle reçoit la fait tel être, et comme ce « qu'elle a reçu est la forme, qui ne peut donner que

« ce qu'elle a, la forme communique à la matière, à « tout le composé, l'être qu'elle tient de sa propre « nature, de sa propre essence, comme devant actua- « liser la puissance, la capacité de la matière, et cette « sorte d'être est l'être que possède la matière en acte, « l'être par lequel elle existe actuellement (1). » Cela n'est pas clair ; cela néanmoins se comprend. Avant la substance première d'Aristote, avant cet homme, ce cheval, Henri de Gand suppose autant d'essences qu'il y a de termes communément employés pour signifier les plus subtiles décompositions de l'analyse. Il ne va pas sans doute jusqu'à la thèse de Platon. Il serait aussitôt condamné par toutes les voix s'il osait répéter qu'à l'origine, mais, toutefois, dans la nature, ce qui devait être ce monde n'était encore qu'une matière confuse, et que cette matière confuse était actuelle, bien que privée de toute forme. Non, il ne suppose pas un ordre de choses naturelles actuellement antérieur à ce bas monde, que remplissent tout entier les substances composées ; mais quand il observe ces substances, ce qu'il y voit d'abord c'est la matière séparée ou séparable de toute forme, c'est l'un distinct du multiple. L'essence des principes est en Dieu, et ces principes n'arrivent à l'exis-

(1) « Esse primum quo materia habet dici ens simpliciter habet participatione quadam a Deo, in quantum per creationem est effectus ejus, sicut et alia, ut dictum est. Esse secundum, quo materia est capacitas quædam, habet a sua natura qua est id quod est differens a forma ; et loquendo de tali esse, esse sunt diversa quorumcumque essentiæ sunt diversæ. Esse tertium non habet materia nisi per hoc quod jam capiat in se illud cujus de se capax est, unde et id quod capit dat ei tale esse, et quia illud forma est, quæ non potest alteri dare nisi quod habet, esse igitur quod habet forma ex natura essentiæ suæ per hoc quod perficit potentiam et capacitatem materiæ communicat materiæ et toti composito, et tale esse est illud quod materia habet in actu, et per quod habet actualem existentiam.... »

tence, il en convient, que dans les choses déterminées ; mais, comme existant au sein de ces choses, ils y sont, dit-il, tout autres qu'ils apparaissent à nos organes sensibles ; ils y sont vraiment tels que notre intelligence les conçoit affranchis de toutes les conditions de l'existence. A la notion métaphysique de la matière correspond un être, auquel adviennent, par l'addition de la forme, toutes les modifications qui donnent les êtres. Cette misérable existence est au dernier degré de la réalité. Ce qui existe, c'est le phénomène ; c'est le noumène qui est. On voit maintenant pourquoi Dieu n'a pas besoin de penser individuellement les choses individuelles. Ces choses individuelles n'existent qu'à la surface de quelque universel ; elles n'y sont qu'adventices, en quelque sorte accidentelles, et l'objet de la science divine est ce qui persiste dans tous les changements, non ce qui change toujours.

Nous croyons avoir fidèlement résumé la doctrine de Henri sur ces deux modes de l'universel, *ante rem* et *in re*. C'est un logicien très habile, et il a d'autant moins de peine à faire concorder ses idées qu'il raisonne plus librement tant sur les choses visibles que sur les choses invisibles. Cependant cet accord n'est pas tel que nous l'avons supposé, si, comme on l'assure, il a plus d'une fois expressément refusé de considérer les universaux comme réellement déterminés hors de l'intelligence divine (1). Nous avons cité plusieurs textes, qui nous ont semblé clairs ; les avons-nous pourtant mal compris ? On en cite d'autres, où se rencontre, dit-on, l'opinion contraire. Eh bien ! cette opinion contraire, non, ces autres textes ne nous l'of-

(1) M. Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 41.

frent pas. Nous y voyons qu'Aristote a fallacieusement, suivant Henri, mis au compte de Platon l'hypothèse d'un monde intermédiaire, et que ce monde n'est pas, qu'il n'a jamais été. Soit ! mais suffit-il de se déclarer contre cette hypothèse pour se disculper de toute complicité dans les égarements du réalisme ontologique ? Si cela suffisait, il n'y aurait plus un coupable, hormis Platon, si l'hypothèse est vraiment de Platon. Nous n'hésitons pas, en effet, à reconnaître que saint Anselme lui-même n'a distrait des choses ni son homme universel, ni sa couleur essentiellement distincte des objets colorés. Mais le réalisme proprement appelé scolastique ne consiste pas, en ce qui regarde la nature des choses, à professer l'erreur qu'Aristote impute à son maître Platon ; il consiste à voir dans l'être universel le suppôt, le fondement réel de l'être individuel. C'est ce que nous avons déjà souvent expliqué. Or il est bien évident que la doctrine de Henri est cette doctrine, tandis que, suivant saint Thomas comme suivant Aristote, l'être individuel est la substance au premier titre, l'universel ne l'est qu'au second.

Par ce qui précède on doit être conduit à supposer que notre docteur n'a pu se ranger à l'opinion de saint Thomas sur le principe d'individuation. Il l'a même plusieurs fois combattue, dans sa *Somme de théologie* (1) et dans ses *Quodlibeta*. Après avoir défini la matière prise en elle-même une nature, une substance, un *quid immediatius* à l'égard de la substance composée, il ne pouvait, en effet, s'abstenir d'attribuer à la forme le principe d'individuation. C'est même là ce qu'il y a de plus clair dans toutes les explications

(1) Part. I, art. 25, quæst. 3.

que nous avons recueillies. En effet, suivant Henri, ce qui caractérise la substance primordiale de la matière, c'est d'être en puissance capable de recevoir la forme. Elle est par elle-même, mais, encore dépourvue de la forme, elle n'est pas en acte final, elle n'est pas individuellement déterminée. C'est pourquoi notre docteur déclare expressement que la matière tient de la forme « l'être qu'elle possède en acte, l'être par lequel elle « existe actuellement » ; *esse quod habet forma ex natura essentiæ suæ... communicat materiæ et toti composito, et tale esse est illud quod materia habet in actu et per quod habet actualem existentiam.* Ainsi toute individuation vient de la forme actualisant une part quelconque d'un fonds commun. On faisait à saint Thomas l'objection suivante : les substances séparées, les substances angéliques, comment, n'ayant pas de matière, sont-elles distinctes les unes des autres ? et cette objection causait à saint Thomas beaucoup d'ennui. Mais ce n'est pas seulement à saint Thomas qu'on l'a faite et qu'on l'a dû faire. Qu'est-ce, en effet, que la forme prise à son tour en elle-même, indépendamment de tout accident réel ? C'est ce qu'il y a de plus général, c'est-à-dire de moins particulier. Donc, en ce qui regarde les substances angéliques, l'individualité ne peut venir d'elle. Henri de Gand avait trop de sincérité pour ne pas le reconnaître. Voici donc l'explication qu'il propose au sujet des anges. N'étant divers ni par leur matière, puisqu'ils n'ont pas de matière, ni par leur forme, puisqu'ils ont la même forme, ils ont leur principe d'individuation dans leur cause efficiente (1). En d'autres termes, Dieu les a faits tels qu'ils sont, sans les tirer

(1) « Ideo causa individuationis eorum efficiens dicendus est Deus qui dat utrique eorum subsistentiam in effectu et seorsum. » Quodlib. II, quæst. 8.

d'une substance ou d'une puissance antérieure, et conséquemment la recherche de leur principe individuant est une vaine recherche. Évidemment ils diffèrent les uns des autres quant à leur substance. Mais comment cela se fait-il ? L'homme l'ignore ; c'est là le secret de Dieu (1).

Nous nous empressons d'approuver ce langage, mais en regrettant que Henri ne l'ait pas tenu plus tôt. S'il avait compris que toutes les substances sont, comme la substance angélique, individuellement déterminées par l'acte même qui les produit, il se serait abstenu d'ajouter à la série des êtres réels une autre série d'êtres absolument imaginaires. La substance pourvue de sa propre matière et de sa propre forme, voilà l'être ; tout le reste est par elle et sans elle n'est pas. Ce qui revient à dire : la matière, la forme, le genre, l'espèce, la qualité, la quantité, voilà des modes de l'être et non des êtres. Ils sont comme inhérents, ou comme adhérents à la substance ; mais le nom substantif ne leur convient qu'abstraitement.

Disons enfin ce que notre docteur professe au sujet de l'universel *post rem*. Il y a pour siège, cela va sans dire, l'âme humaine. Mais d'abord quelle est la nature de cette âme ? Ici nous avons à faire une courte digression. Henri professe, sur la nature de l'âme, une opinion réputée de son temps particulière, et que plusieurs scotistes ont vivement censurée (2). Nous devons donc la faire connaître. Les puissances ou facultés de l'âme ne diffèrent pas, dit-il, réellement de l'âme elle-même. L'âme a naturellement la puissance de penser, de vou-

(1) « Qualiter secundum substantiam sunt differentes ab invicem nescimus. Solus autem Deus, qui fecit eos, novit. » Quodlib. II, quæst. 8.
(2) Joan. de Bassolis in prim. *Sentent*, dist. III. quæst. 6.

loir, et, quand se produit un acte, c'est en elle qu'il s'opère, c'est elle qui pense et qui veut. Voilà ce qu'on ne peut admettre à l'école franciscaine, où ne sont en faveur que les êtres simples, infiniment multipliés. Nous ne pouvions négliger cette occasion de faire voir que toutes les chimères du scotisme ne sont pas imputables à Henri de Gand. Demandons lui maintenant ce qui meut l'âme à penser. Il est d'accord avec saint Thomas pour supposer dans l'entendement des espèces impresses ; mais, quant à l'origine de ces espèces, il ne s'exprime pas clairement. Quelquefois il les définit des sensations transformées ; ailleurs il fait intervenir la grâce pour expliquer la formation de certaines idées qui ne lui semblent pas venir des sens. Voici, du reste, une série de propositions qui, rapprochées les unes des autres, nous paraissent former un ensemble de doctrine. Nous traduisons : « Il ne faut pas dire, avec « Avicenne et les autres Arabes, qu'un agent séparé « communique à l'intelligence humaine la science, la « vertu, comme un cachet imprime sa figure sur une « cire amollie. Il ne faut pas dire non plus, avec Ana- « xagoras et Anaximandre, que les formes des scien- « ces, des vertus, introduites dans l'intelligence hu- « maine par la nature, y sont d'abord obscurcies par « le désordre de la matière, mais en sont ultérieure- « ment, dégagées pour être produites en pleine lu- « mière, par l'opération d'un agent extérieur. — Pla- « ton a très-bien dit que l'homme contemple la vérité « pure dans le rayonnement des idées divines, et qu'il « arrive par les sens non pas à la science certaine, « mais à l'opinion. Cependant Platon s'est trompé « quand il a dit que la génération des âmes a précédé « celle des corps, et que savoir, apprendre, c'est

« simplement se rappeler. La proposition d'Aristote « que l'intelligence parvient d'elle-même, par elle-mê- « me, à la science parfaite, est incomplète comme cel- « le de Platon. Mais en réunissant ce qu'ils ont dit l'un « et l'autre, on est conduit, suivant saint Augustin, à « la vraie méthode philosophique. — Nous tenons de « la nature le savoir en puissance ; mais le savoir en « acte, l'achèvement de la connaissance, est, en nous, « une acquisition du travail, de l'expérience. — La no- « tion venue des sens n'est pas purement naturelle, « mais elle est acquise, en quelque sorte, par le mo- « yen des objets sensibles. — La puissance intellec- « tive est plus parfaite que la puissance sensitive *quoad* « *operationem et simpliciter* ; mais elle l'est moins « *quoad modum et secundum quid.* — La connais- « sance des premiers principes ne venant pas de « l'analyse, de la recherche, n'est pas tout-à-fait na- « turelle (1). L'homme acquérant la science par voie « d'analyse, de recherche, est moins parfait que l'ange, « mais il est plus parfait que les autres animaux (2). » Ce qu'il faut recueillir de ces sentences, c'est que notre docteur s'éloigne d'Aristote et se rapproche de Platon autant qu'il le peut faire sans rompre ouvertement avec la tradition péripatéticienne. Aristote lui semble attribuer trop d'influence aux espèces senties dans la

(1) « Cognitio primorum principiorum, quæ sit sine omni discursu et investigatione, non est omnino naturaliter. » M. Prandtl *(Gesch. der Logik*, t. III, p. 192) cite une autre phrase qui contient la même proposition : « Homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis æternæ, ut in eis videat rerum sinceram veritatem. Licet enim pura naturalia attingant ad ipsas, non tamen ipsa naturalia ex se agere possunt ut attingant illas ; sed illas Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. » — C'est précisément la proposition contraire que M. Rousselot impute à Henri de Gand *(Etudes sur la philosophie au Moyen-Age*, t. II, p. 309).

(2) Henrici de Gandavo *Summa theologiæ*, part. I, quæst. 4.

formation des idées générales ; Platon, pour sa part, n'en tient pas assez compte et donne ainsi dans un autre excès. Le parti moyen qu'Henri propose consiste à dire que les idées générales étaient en puissance dans l'intellect humain avant d'y être actuellement produites, au moyen de l'abstraction, par le travail de la pensée. Mais, ajoute-t-il, ni l'analyse, ni la composition mentales ne conduisent à la notion parfaite des vérités éternelles. Cette notion parfaite l'homme est incapable de l'acquérir. Dieu la donne gratuitement à qui lui plaît. Saint Thomas ne dit pas autre chose. Nous ne remarquons pas de désaccord entre ses déclarations et celles-ci touchant l'origine des idées.

Voici maintenant, sur la nature des espèces expresses, quelques phrases de Henri de Gand qui nous sont particulièrement recommandées par M. Huet : *Sensus habet moventia particularia extra se ; anima autem habet sua intellecta universalia intra se* (1). *Universale in re extra est in potentia ; in intellectu autem, in actu* (2). *Intellectus noster, abstrahendo et componendo et dividendo, operatione sua intellectuali format sibi objectum intellectuale* (3). Dans ces phrases se trouve encore reproduite la doctrine de saint Thomas, que M. Lajard distingue bien à tort de celle qu'ici professe Henri de Gand ; nous avons, en effet, établi que, dans l'opinion de saint Thomas, les universaux intellectualisés, sans être séparés ou séparables de l'intelligence, sont néanmoins à son égard ce qu'un objet est à l'égard d'un sujet. Quelquefois, il est vrai, Henri de Gand s'exprime en d'autres termes ;

(1) *Ibid.* art. 1, quæst. 10.
(2) *Ibid.*, art. 10, quæst. 4.
(3) *Ibid.*

mais alors il semble moins réaliste que saint Thomas. C'est quand il dit : *Habemus quasi regulariter infixam naturæ humanæ notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus statim hominem esse cognoscimus... Secundum hanc notitiam cognitio nostra informatur et secundum species et secundum genera rerum, vel natura insita, vel experientia collecta* (1). Ce langage est presque nominaliste, car il ne distingue pas la faculté de penser de la chose pensée. Il ne s'agit plus ici ni d'un objet intellectuel ni d'une espèce actuellement permanente ; il suffit à l'intelligence pour former aussitôt un jugement d'une notion conservée par la mémoire. Guillaume d'Ockan ne dira pas autre chose. Ce sont encore des termes nominalistes que ceux de *notitia habitualis* et d'*habitus*, employés pour désigner l'acte final de la pensée, la connaissance ; il est évident, en effet, que l'*habitus*, ou manière d'être habituelle du sujet, ne peut être à son égard une entité discrète. Mais n'insistons pas trop sur ces locutions, car lorsque le Docteur Solennel fait usage de termes que le nominalisme pourrait accepter, c'est qu'il exprime mal ce qu'il pense ; il n'est pas, en effet, moins réaliste comme idéologue qu'il ne l'est comme théologien et comme physicien.

De plus longs développements seraient, il nous semble, superflus. Henri de Gand est souvent obscur, ce qui est le défaut commun des philosophes doués d'un esprit ingénieux, inventif, qui s'appliquent à ne pas paraître téméraires ; il semble même avoir quelquefois recherché cette obscurité, craignant peut-être d'offenser par quelque proposition mal sonnante son ancien condisciple, le Docteur Angélique ; mais sa

(1) Quodl. IV, quæst. 7.

doctrine, dégagée de tous les équivoques, de tous les artifices du langage, est bien telle que la définit l'ingénieux Mazzoni, une glose platonicienne des aphorismes d'Aristote (1). De son temps, tout le monde ne s'en aperçut pas ; mais quand Duns-Scot vint prendre à son compte, pour les commenter l'une après l'autre, ses thèses les plus originales et lui emprunter ses principaux arguments contre le péripatétisme ontologique de saint Thomas, alors tous les yeux s'ouvrirent, et l'école dominicaine reconnut avec effroi qu'elle avait elle-même formé l'un de ses plus dangereux adversaires. C'est au titre de platonicien que Henri de Gand obtint au XV[e] siècle, les hommages enthousiastes de Pic de la Mirandole (2), et qu'il fut adopté jusqu'au XVII[e], dans quelques écoles d'Italie, comme le plus beau génie de la scolastique, comme le meilleur, le plus sûr, le plus éclairé de tous les vieux maîtres (3). Les écoles d'Italie n'ont jamais su se défendre de trop pencher vers le platonisme. C'est là qu'Averroès fut lui-même plus en honneur qu'il ne l'avait jamais été chez les musulmans. En France, le succès de Henri de Gand fut beaucoup moins durable. Il avait à peine quitté Paris que ses compagnons de collège désavouaient publiquement sa doctrine pour aller grossir la légion des thomistes.

(1) Jac. Mazonius, *In univers. Platonis et Arist. philos.* ; præl., p. 73.

(2) Pic Mirand., *Apol.*, p. 4, in edit. anni 1496. — *Hist. litt. de la Fr.* t. XX, p. 191.

(3) *Hist. litt. de la Fr.* t. XX, p. 192. Voici les titres de deux gros livres publiés en Sicile au XVII[e] siècle par un sectaire avoué de Henri de Gand : *Georgii Sogia et Serra, episc. Kosanensis, in IV libros Sententiarum, juxta doctrinam Henrici Gandavensis* ; *Saceri in Sardinia*, 1689-1697, 2 vol. in-folio ; du même : *Opuscula theologica de sacro-sancta et individua Trinitate, deque generatione divini Verbi et processione Spiritus sancti, juxta doctrinam Henrici Gandavensis* ; *Saceri*, 1695, in-fol.

CHAPITRE XIX

Roger Bacon.

Henri de Gand s'était donc prononcé pour l'école franciscaine. Il semble qu'elle aurait dû tirer immédiatement un grand profit d'une telle adhésion. Cependant elle ne le fit pas, parce qu'elle manquait encore de discipline. Il y avait alors dans cette école beaucoup d'esprits pleins d'ardeur, même pour la science ; mais c'étaient pour la plupart des esprits indociles, mal réglés. Déjà troublée par les factieuses inimitiés des Spirituels et des Relachés, elle l'était encore par les dissentiments philosophiques de ses régents. Même entre religieux de même robe, on s'accablait d'outrages, on se persécutait, on se damnait. Peu d'écoles ont offert le spectacle d'une pareille confusion.

Parmi les franciscains de ce temps-là qui, de propos délibéré, s'éloignèrent des voies mal tracées par leurs maîtres, pour s'engager à l'aventure en suivant les inspirations de leur propre génie, il faut placer au premier rang Roger Bacon. Né vers l'année 1214 dans le comté de Sommerset, à Ilchester ou près d'Ilchester, Ro-

ger fit ses premières études aux écoles d'Oxford, sous Edmond Rich, Richard Fitsacre, Robert Grossetête et Adam *de Marisco*. On enseignait, dans ces écoles d'Oxford, avec beaucoup de liberté, la surveillance du pape n'y pouvant être aussi minutieuse qu'elle l'était à Paris. On peut donc admettre que les premiers maîtres du jeune Roger l'encouragèrent par leur exemple à ne respecter aucune autorité. Il ne faudrait pourtant pas les considérer comme responsables de tous les malheurs de sa vie. Il était né rebelle. Après un séjour plus ou moins long à Oxford, Roger vint en France, « sui« vant l'usage des gens de sa nation (1) » achever ses études et subir l'épreuve du doctorat. C'était vers l'année 1248 (2). L'université de Paris avait alors une foule de maîtres très applaudis et très dignes assurement de leur grande renommée. Cependant Roger ne fut satisfait d'aucun d'eux. Ils ne connaissaient, dit-il, ni les éléments ni même l'objet de la vraie science. Ces faux savants, habiles à composer, à diviser une foule d'êtres chimériques, avaient-ils seulement pris le soin d'observer jamais quelque être réel ? Ils faisaient profession d'enseigner la physique, et les uns et les autres, quelle que fût leur secte, trompaient les gens avec la même effronterie, enseignant les uns et les autres, sous le nom de physique, une frivole métaphysique (3). C'est en effet ce dont ils ne sauraient être complètement excusés. Mais l'excusera-t-on lui-même d'avoir, par dédain pour la métaphysique, fait descendre Albert-le-Grand au niveau des ignorants présomptueux (4), et follement

(1) « More suæ gentis. » Brucker, *Histor. crit.*, t. III, p. 818.

(2) M. Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 10.

(3) Bacon a plus d'une fois recommandé d'éviter cette confusion : « Non confundantur naturalia cum metaphysicis ; » *Opus tertium*, cap. XVI.

(4) M. E. Charles, *Roger Bacon*, p. 15.

exalté, comme le plus savant maître de son temps certain naturaliste picard, Pierre de Méharicourt, dont personne n'a jamais parlé, si ce n'est lui ? Ainsi les passions trop violentes faussent toujours notre jugement.

Ayant achevé ses études à Paris, et, comme on le suppose, occupé longtemps une des chaires nombreuses de cette ville, Bacon retourne dans son pays. Ce qu'on sait de sa vie jusqu'à son retour à l'école d'Oxford n'offre aucune aventure digne d'être racontée. Roger Bacon est encore un maître obscur, et si, parmi ses condisciples ou devant ses premiers élèves, il s'est laissé aller à quelque intempérance de langage, on l'a peu remarqué. Mais dès qu'il reparaît dans les murs d'Oxford, revenant de Paris, la métropole des lettres, chacun s'empresse autour de lui, chacun veut l'entendre. On l'entend et l'on s'étonne de rencontrer dans un seul homme un savoir si varié. Il jouit bientôt de la plus brillante renommée. Cependant, quelques années après, toute cette gloire se change en honte ; il est exilé.

Le dernier et le meilleur biographe de Roger Bacon, M. Émile Charles, suppose que cette sentence d'exil fut prononcée contre notre docteur non par le ministre de la puissance publique, le chancelier d'Oxford, mais par un tribunal particulier. Dès lors, en effet, Bacon avait quitté le siècle, moins sans doute par vocation religieuse que par goût pour le travail solitaire, et s'était retiré dans un couvent de Mineurs. On a donc lieu de croire avec M. Charles qu'il fut proscrit par ses confrères en religion, qui étaient ses juges naturels. Mais qu'avait-il fait, qu'avait-il dit pour appeler sur sa tête un arrêt si sévère ? L'histoire ne nous l'apprend

pas, et son silence est vraiment très regrettable. Qu'un écolier se rende coupable de quelque mutinerie et qu'on l'en punisse avec trop de rigueur, cela ne provoque pas une question. Mais on se demande avec intérêt par quel délit un homme fait, un maître d'un grand renom, d'un rare savoir en grec, en arabe, en hébreu, initié déjà par vingt-trois ans d'assidu labeur à tous les mystères de la théologie, de la philosophie, de la chimie, de la physique et des mathématiques, a pu soulever contre lui ses confrères, ses compatriotes indignés, et se faire chasser par eux non seulement d'Oxford, mais de l'île entière. Un philosophe qui n'a pas joui toujours de sa liberté dit à ce propos, dans un beau style : « Roger Bacon fut un des génies « les plus surprenants que la nature ait produits et un « des hommes les plus malheureux. Lorsqu'un être « naît à l'illustration il semble qu'il naisse aux suppli- « ces. Ceux que la nature signe sont également signés « par elle pour les grandes choses et pour la pei- « ne (1). » Hélas ! on ne conteste pas que les grands hommes aient été généralement persécutés ; cependant on hésite à croire que les infortunes de Roger Bacon soient imputables à cette loi générale. Son cas n'est-il pas plutôt un cas particulier ? Ses écrits nous attestent qu'il avait, outre beaucoup d'orgueil, beaucoup de malveillance à l'égard de son prochain. Est-ce le grand homme envié, est-ce l'intolérable confrère qui fut, dans ce cas, exilé ?

Quoi qu'il en soit, en l'année 1257, Roger Bacon revient à Paris. Là, sur la rive gauche du fleuve, au pied de la montagne, dans les sombres et tumultueux réduits de la rue du Fouarre ou dans l'étroit défilé du Pe-

(1) Diderot, *Œuvres*, t. XIX, p. 357.

tit-Pont, asile déjà presque séculaire de tant d'écoliers, de tant de régents insoumis, on avait une tolérance habituelle pour les opinions particulières qui n'étaient pas manifestement hérétiques. Des révoltes fréquentes avaient fini par tempérer, en cette région de la ville savante, l'âpre rigueur de l'autorité religieuse. Mais doit-il être permis à Bacon d'aller vivre librement en ces quartiers, où peut-être il aurait l'audace de paraître en chaire et de protester contre l'arrêt de ses juges? Ayant pris l'habit d'un ordre, il s'est mis en servitude. Le lieu de la résidence lui sera désigné ; il ne lui appartient pas de le choisir. Le général de l'ordre était alors saint Bonaventure, qui professait peu de goût pour les chimistes et les astrologues. Suivant ses instructions, ou sans les attendre, certains de n'être pas désapprouvés, les supérieurs immédiats de Bacon lui commandèrent d'aller habiter, non loin de la place Saint-Michel, dans un logis de leur dépendance, une sorte de prison, où, pour châtier son esprit téméraire, trop curieux de la fausse gloire, il lui sera interdit d'écrire, de lire et notamment d'observer les astres. On lui défendit même de parler aux novices, qu'il aurait pu séduire par ses discours. Mais c'étaient là des prohibitions trop dures pour être rigoureusement observées. Quand Bacon parle de ses geoliers, son langage est plein d'amertume. On ne s'en étonne pas ; on ne peut néanmoins s'empêcher de remarquer qu'il doit avoir beaucoup chargé le tableau de ses tortures. Ne dit-il pas ailleurs avoir fait dans sa prison de coûteuses expériences ; ne se vante-t-il par d'y avoir formé, par des soins assidus, un disciple du plus grand mérite ; enfin n'avons pas un livre écrit par lui-même dans cette prison, où sont cités beaucoup de textes qu'il n'a pu certainement citer de mémoire?

Bacon gémissait depuis huit ans dans cette chartre conventuelle, quand un homme d'épée languedocien, devenu plus tard avocat célèbre, conseiller intime du roi saint Louis, archevêque, puis cardinal, Guy Foucaud fut enfin élu pape sous le nom de Clément IV. Etant légat en Angleterre, il avait connu Bacon par sa mauvaise renommée, et, qu'on trouve le fait naturel ou bizarre, il avait voulu, surtout à cause de cette renommée, entretenir un commerce de lettres avec le proscrit. Mais il ne l'avait pu. Le droit de pénétrer au sein des congrégations religieuses n'appartenait pas au légat du pape. Il les surveillait du dehors ; mais sur leur gouvernement intérieur, que protégeait une foule d'exemptions générales ou particulières. il n'avait aucune autorité. Aux lettres du légat le religieux n'eut pas la permission de répondre. Cependant il ne fut pas si facile de lui cacher l'élection de Clément. Ayant donc appris cette grande nouvelle, Bacon lui fait parvenir le cahier de ses doléances. Le pape lui demande quelques-uns de ses livres. Puisqu'il protestait avec tant d'amertume contre l'iniquité de ses confrères, qui l'avaient, disait-il, si cruellement persécuté comme détracteur de la vaine science, il importait au pape de savoir ce qu'il entendait par la science vraiment utile. Bacon rédige alors un manifeste, le manifeste plein de fiel et de jactance d'un révolutionnaire persécuté. Il s'agit de jeter bas tout l'édifice de l'enseignement scolastique et d'en construire un autre avec des pièces nouvelles. Qui demande trop ne doit rien obtenir. Alors même que Clément IV eût trouvé bonnes toutes les réformes proposées par Bacon, il n'aurait pu les faire. Il n'en fit aucune, mais, ému par les plaintes du captif, il ordonna de le mettre en liberté.

Sa cellule ouverte, Bacon est bientôt rendu, sur les vertes rives du Cherwel, au lieu qui l'a vu naître et qui l'a proscrit, à Oxford. Il est libre, il est protégé par un pape ; que ses ennemis s'effaçent ou lui rendent hommage ! Mais il ne conduira pas longtemps ce triomphe. Il quitte Paris avant la fin de l'année 1267, et, le 29 novembre 1268, Clément IV descend dans la tombe. Bacon avait plus de courage que de prudence et ses malheurs l'avaient aigri. Après la mort de Clément IV, au lieu de prendre conseil des circonstances, il provoque lui-même par de violents discours ses ennemis naguère humiliés, qui viennent d'établir sur le siège de Rome un prélat de leur clientèle, Grégoire X. Il dénonce au public les intrigues des ordres, les mœurs des prélats ; il attaque dans sa forme, dans ses membres, tout le gouvernement de l'Église ; il va même jusqu'à prétendre, dans un écrit public, que la religion chrétienne, telle qu'on l'enseigne aux fidèles, n'est pas exempte d'erreurs, et que la philosophie, la sienne, non pas assurément celle de l'école, est peut-être la voie la plus sûre pour atteindre l'un et l'autre de ces deux buts assignés à notre labeur terrestre : la vérité, le salut.

De telles censures devaient être alors qualifiées de blasphèmes. Bacon est de nouveau poursuivi. La récidive aggravant la faute, il fut décidé que l'ordre entier prendrait part à la sentence ; ce qui fit ajourner le jugement jusqu'en l'année 1278. En cette année, Jérôme d'Ascoli, chef supérieur de l'ordre, tenant à Paris un chapitre général, deux frères aussi mal notés l'un que l'autre, Jean d'Olive et Roger Bacon, furent traduits devant cette assemblée et l'un et l'autre condamnés. Pour désigner le lieu où fut relégué notre docteur, nous

n'userons pas cette fois d'une figure en l'appelant une prison. Ce fut en effet, l'historien de l'ordre nous l'atteste, une prison véritable. Il y demeura quatorze ans. Durant ces quatorze ans, Nicolas III, Martin IV, Honorius IV, Nicolas IV occupèrent tour à tour le trône pontifical ; aucun d'eux ne voulut entendre ses plaintes. Comment le dernier de ces papes eût-il été plus indulgent que ses prédécesseurs ? C'était lui qui avait présidé le chapitre général de 1278 ; c'était Jérôme d'Ascoli. Bacon sortit enfin de sa prison après la mort de Nicolas IV, en 1292. On n'avait plus rien à craindre de ce censeur presque octogénaire. Il fut dès lors tellement oublié que ses confrères ont même négligé de marquer sur leurs registres la date et le lieu de sa mort.

Roger Bacon fut un écrivain très fécond. Cependant il faut beaucoup réduire le nombre des opuscules que les bibliographes ont cités sous son nom. On en compte cent trois ; mais la plupart de ces prétendus opuscules sont des chapitres détachés de ses grands traités. Nous ne mentionnerons ici que ses écrits philosophiques. Le plus considérable, qui a pour titre *Opus majus*, fut publié pour la première fois à Londres, en 1733, par Samuel Jeeb, et depuis, à Venise, en 1750, in-fol. Récemment, en l'année 1859, trois autres écrits de Bacon, ayant également la philosophie pour objet, ont vu le jour par les soins de M. J. S. Brewer : l'*Opus Minus*, l'*Opus tertium* et le *Compendium studii philosophiæ*. L'*Opus tertium* est-il complet dans cette édition ? Il semble l'être. Il faut, dans ce cas, désigner à part un traité contenu dans le numéro 127 de la Bibliothèque Mazarine, sous ce titre : *Communia naturalium* (1). Quoi qu'il en soit, il est bien regrettable que

(1) M. E. Charles (*Roger Bacon*, p. 195) suppose que cet ouvrage est la troisième partie de l'*Opus tertium*.

ce travail important soit encore presque complètement inédit (1). Enfin on doit peut-être joindre à ces traités deux gloses inédites sur la *Physique* et sur la *Métaphysique* d'Aristote, dont M. Cousin a donné d'amples extraits d'après un manuscrit d'Amiens (2). Mais, si ces gloses sont vraiment de Bacon, il les fit dans sa jeunesse, et elles n'ont pas beaucoup d'intérêt.

C'est ailleurs qu'il faut aller chercher la pensée du novateur. Nous en trouvons d'abord la formule dogmatique en deux endroits de l'*Opus Majus* et de l'*Opus tertium*. Comme la théologie, la philosophie vient de Dieu : *Sapientia philosophiæ est tota revelata a Deo et data philosophis... A Deo est tota philosophorum illustratio*. Le vulgaire ignore cela ; l'Église ne paraît pas elle-même s'en douter. Mais Aristote le savait bien. Comment donc ne l'a-t-il pas fait savoir à ses nombreux disciples ? Il le leur a dit, mais ils ne l'ont pas compris. Aristote enseigne, en effet, qu'il y a deux sortes d'intellect, l'agent et le patient. Or ses modernes interprètes ont si mal entendu cette distinction, qu'ils ont vu dans les deux intellects deux parties de l'âme humaine. Quelle erreur ! Le patient, toujours patient, voilà l'âme humaine, par elle-même impuissante. Quant à l'agent, c'est Dieu, ou l'ange, vicaire de Dieu. On flatte l'orgueil de l'homme en lui disant qu'il conçoit ; il ne conçoit pas, il reçoit ; il reçoit d'en haut les rayons de lumière qui l'illuminent. Toute science, comme toute vertu, émane de Dieu (3). C'est évidem-

(1) M. E. Charles en a publié des fragments, *Roger Bacon*, p. 368 et suiv.
(2) *Journal des savants*, ann. 1848.

(3) « Quamvis aliquo modo veritas philosophiæ dicitur philosophorum, ad hanc tamen primo habendam lux divina influxit in animos eorum, ideoque meliores philosophi posuerunt intellectum agentem et possibilem. Anima humana dicitur ab eis possibilis, quæ de se est impotens ad scien-

ment contre saint Thomas que ces lignes sont écrites. Saint Thomas s'était, en effet, déclaré contre ce déterminisme intellectuel. Qui donc avait introduit dans les écoles chrétiennes une thèse si contraire aux données communes de la théologie et de la philosophie morales? Achillini la met au compte d'Averroès et Zimara ne réussit pas à l'en disculper. Mais, quel qu'en soit l'auteur, Bacon la trouve bonne dès qu'il en peut tirer cette proposition paradoxale : les philosophies et les religions ont la même origine ; pareillement elles nous sont révélées.

De cela, comme il semble, on doit conclure qu'il faut avoir une entière confiance dans les dires des philosophes. Non pas ; il faut toujours, au contraire, se méfier d'eux. Pourquoi ? Parce que Dieu ne leur communique jamais une vérité complète. Les révélations qu'il leur a faites ont été des révélations successives, et ce que les plus anciens ont appris de lui ne peut se comparer à ce qu'ont su de plus tard venus. Ainsi les générations qu'on appelle modernes sont, sous le rapport de la science, les plus vieilles ; leur patrimoine scientifique n'est-il pas une série d'héritages accumulés (1) ? On croit qu'Aristote n'a rien ignoré. C'est une fausse opinion. La gloire d'Aristote est d'avoir connu tout ce qu'on pouvait connaître de son temps, *secundum possibilitatem sui temporis;* mais Avicenne, Averroès, nés après lui, l'ont bien surpassé. Averroès fut plus particulièrement un grand philo-

tias et virtutes et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem ; et sic intellectus agens non est pars animæ, sed substantia intellectiva separata per essentiam ab intellectu possibili. » *Opus majus,* cap. v. — Voir aussi *Opus tertium,* cap. XXIII.

(1) *Opus majus,* p. 9.

sophe. On ne l'a pas d'abord estimé comme on aurait dû le faire; on ne s'est pas même contenté de le dédaigner ; on l'a condamné, réprouvé. Mais enfin voilà sa doctrine en pleine faveur, et c'est justice. Néanmoins, que de lacunes, que d'erreurs, maintenant reconnues, dans les meilleurs écrits d'Avicenne et d'Averroès (1)! On dit constamment dans les écoles : les anciens ont prouvé cela ; donc cela doit être admis. La conclusion pourrait être contraire. Ne sait-on pas, en effet, que le plus grand nombre des humains a toujours eu des opinions fausses aussi bien en théologie qu'en philosophie (2)? Soit ! Parlons des anciens avec respect, puisqu'ils ont avant nous cherché la voie de la science et nous l'ont frayée ; mais n'hésitons pas à les contredire quand ils se sont trompés (3).

Mais, va-t-on lui dire, écartons ce masque de respect. Le mépris systématique de l'autorité, voilà vraiment ce qu'il professe. Or les papes ont décrété qu'on doit toujours s'en tenir aux décisions de l'autorité, et le gros livre de Gratien est plein de sentences qui condamnent toutes les nouveautés profanes. A cela Bacon ne doute pas de répondre : qu'est-ce que l'autorité ? Les philosophes, les saints eux-mêmes, ne sont pas des guides sûrs. En nous montrant les saints constamment occupés à contredire d'autres saints, l'histoire nous dissuade d'avoir en eux pleine confiance. Voici le texte curieux de cette réponse : « Il n'y a jamais eu un temps où les idées nouvelles « n'aient été contredites... Aaron et Marie résistè-

(1) *Opus majus*, p. 10.—Voir Am. Jourdain, *Recherches*, p. 378.— M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 99.
(2) M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 412.
(3) *Ibid.*, p. 100.

« rent à Moïse, comme cela se lit au dixième livre
« des Nombres ; cependant Aaron passe pour saint,
« et l'on ne doute pas non plus de la sainteté de
« Marie. Ce sont des saints, ce sont de grands doc-
« teurs qui ont condamné la version de la Bible par
« saint Jérôme, et l'ont appelé faussaire, corrupteur
« des Écritures ; saint Augustin l'a lui-même accablé
« d'outrages et beaucoup d'autres se sont moqués de
« lui ; pourtant, depuis la mort de saint Jérôme, sa
« version est en honneur et maintenant toute la chré-
« tienté latine en fait usage. De même, après la mort
« de saint Grégoire, on voulut brûler tous ses livres,
« qui sont néanmoins excellents et d'une irréprochable
« sainteté. Il y a quarante ans environ, l'évêque, les
« théologiens de Paris et les sages du temps condam-
« nèrent, excommunièrent la *Physique* et la *Méta-*
« *physique* d'Aristote, dont tout le monde approuve
« présentement l'utile et saine doctrine. Certes, il y
« avait beaucoup de saints, beaucoup de gens de bien
« parmi les Juifs quand notre Seigneur fut crucifié ;
« et cependant tout le monde l'abandonna, si ce n'est
« sa mère, saint Jean et les deux Marie ; encore dit-on
« que sa mère seule lui demeura fidèle. Si grande est
« la fragilité humaine que les saints eux-mêmes n'en
« sont pas exempts... Un pape a encensé des idoles,
« la crainte ayant vaincu sa foi. Si donc les saints
« n'ont pas approuvé toutes les branches de l'étude
« philosophique, si même, par ignorance, ils en ont
« condamné quelques-unes, cela n'a pas lieu de sur-
« prendre ; le temps des saints était leur temps, et le
« nôtre est le nôtre ; *aliud tempus fuit tunc et aliud*
« *nunc est* (1). »

(1) *Opus tertium*, cap. IX.

Ainsi Condorcet n'a pas dit le premier que les connaissances humaines sont soumises à la loi d'un progrès constant. Comme on le voit, cette thèse est vieille. Mais, sans insister sur ce point, venons au fait : où tendent ces prémisses ? Les dernières revélations de l'agent suprême étant les moins imparfaites, Bacon va-t-il autant exalter les philosophes modernes qu'il a déprimé les anciens ? C'est là sans doute ce qu'il devrait faire, en bon logicien, et pourtant il traite ses illustres contemporains avec le plus grand mépris. Leur méthode est détestable. Plus soucieux de briller que d'instruire et de paraître savants que de l'être, ils prétendent d'abord étonner le public par le nombre ou le volume de leurs écrits. Mais qu'y trouve-t-on ? On n'y trouve que des compilations indigestes ; toutes les sciences y sont mêlées et brouillées. A-t-on l'imprudence de s'engager dans un de ces dédales, on y est bientôt perdu. Hélas ! ces gens qui parlent de tout ignorent tout. Voilà ce qu'ils ont de commun, l'ignorance. On prône dans une école le philosophe Albert, dans une autre le théologien Alexandre. Ni l'un ni l'autre ne paraissent dignes de tels hommages. Leurs œuvres ne sont que fatras, et il n'y a pas lieu d'estimer davantage soit les Sentences du Lombard, soit le Décret de Gratien (1). De tous ces gros livres, nouvellement composés pour l'instruction de la jeunesse, aucun n'a de valeur. Aucun, en conséquence, ne justifie la doctrine du progrès continu. Non, sans doute, aucun de ceux que Bacon vient de citer. Mais il y en a d'autres ; il y a ceux de ses amis et les siens.

Nous venons d'adoucir en les abrégeant un grand

(1) M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 103 et suiv,

nombre de phrases très acerbes. Faisons maintenant connaître la méthode nouvelle de ce docteur si mécontent des autres, et de lui-même si content. Elle est, en effet, vraiment nouvelle. La coutume est d'enseigner en interprétant des lectures ; on ne lira plus. Les leçons données par les autres n'ayant jamais autant profité que l'expérience personnelle, on mettra les livres de côté, pour ne plus s'occuper que d'acquérir cette expérience, fondement de tout savoir utile. Nous citons : « Quoi que l'on veuille apprendre, il faut em-
« ployer la meilleure méthode. Au second livre de la
« *Métaphysique*, Aristote veut qu'on recherche quelle
« est cette méthode avant d'aller apprendre à l'école
« des autres ou de faire quelque enquête person-
« nelle.... Cette méthode, consiste évidemment à étu-
« dier d'abord les branches de la science qui sont
« en ordre les premières, les choses les plus faciles
« avant les plus difficiles, ce qui est général avant ce
« qui est particulier, ce qui est le plus humble avant
« ce qui est le plus élevé ; il faut aussi, car la vie est
« courte, s'appliquer par choix aux études les plus
« utiles ; il faut enfin exposer avec une entière certi-
« tude, sans aucune hésitation, sans aucune obscurité,
« la science que l'on a acquise. Or, tout cela ne se peut
« faire sans l'expérience. Nous avons, il est vrai, trois
« moyens d'apprendre : l'autorité, la raison et l'expé-
« rience. Mais l'autorité n'a pas de valeur si l'on ne
« prouve pas qu'il faut avoir confiance en elle ; sans
« cette preuve, elle ne fait rien comprendre, elle fait
« croire ; nous croyons à l'autorité, mais par elle nous
« ne comprenons pas. Pour ce qui regarde la raison,

(1) *Compend. studii philosophiæ*, cap. I.

« elle ne pourra distinguer un sophisme d'une démons-
« tration tant que nous n'aurons pas vérifié la con-
« clusion par l'expérience, par la pratique.. (1). »
Voilà donc une méthode : observer, expérimenter ; ne plus aller des principes aux choses, mais étudier d'abord les choses et s'élever ensuite aux principes. La science n'est pas faite, elle est à faire. Trop longtemps a duré la tyrannie de l'autorité ; il faut enfin vouloir être libre. Trop longtemps on a combattu pour mettre la philosophie sous le joug d'un seul maître, Aristote ou Platon ; employons-nous maintenant à l'affranchir de l'un et de l'autre. *Ut neuter*, comme dit le poëte. On ne peut qu'applaudir à ce dessein généreux. Mais Roger Bacon ne s'est pas contenté de recommander sa méthode ; il a fait plus, il l'a pratiquée. Or, c'est la pratique, il le déclare, qu'il faut toujours interroger sur le mérite, sur la valeur des choses. Voyons donc comment il s'est dirigé lui-même dans la voie qu'il a pris tant à cœur de montrer aux autres.

Envoyant un jour un de ses élèves au pape Clément, Roger Bacon lui fait le plus grand éloge de ce jeune homme. Il a vingt et un ans tout au plus, et déjà c'est un prodige de savoir. Paris n'a personne qui l'égale (1). On doit donc croire que Bacon a formé ce brillant disciple en observant lui-même le plan d'études qu'il expose au pape, l'invitant à le prescrire. Quel est donc ce plan ? Le voici. Le premier objet de l'enseignement sera la science des nombres. Rien n'est plus négligé ; l'importance des mathématiques est, on peut le dire, tout à fait méconnue. C'est un peu la faute des anciens Pères, qui, les ignorant, ont autorisé les théologiens

(1) *Opus tertium*, cap. XIX.

modernes à ne pas les apprendre. Mais c'est surtout la faute du diable, qui s'est ingénié méchamment à cacher aux hommes cette source de toute sagesse (1). Les mathématiques sont, en effet, dit Bacon, « l'alphabet de « la philosophie ; » il est impossible d'avoir sans elles aucune notion certaine. Sans elles on croit savoir ce qu'on suppose, mais on ne prouve rien (2). Après les mathématiques il convient d'étudier la perspective, qui, sans contredit, est encore plus ignorée. Parmi tous les philosophes, *totum vulgus philosophantium*, qu'on en trouve un seul qui sache la perspective! Ensuite on abordera la chimie, puis la physique. J'entends, dit Bacon, la physique expérimentale, et non la vaine science qu'on professe à Paris sous le nom de physique ; qui n'a pas attentivement observé les phénomènes n'en peut connaître les lois et n'est pas un vrai physicien (3). Enfin l'objet final de l'enseignement sera la morale, la morale pratique. Bacon insiste beaucoup sur ce point. Si le but de la science n'était pas de rendre les hommes meilleurs, faudrait-il pour l'acquérir se donner tant de peine ? La plupart des prétendus philosophes ne paraissent pas néanmoins se douter de cela. Tout occupés à remplir de chimères les esprits de leurs jeunes auditeurs, ils ne leur enseignent rien des devoirs de la vie. Aussi, voyez quelles sont les mœurs publiques (4)!

Tel est le plan de Roger Bacon ; telles seront désormais, si l'on suit ses conseils, les seules études scolaires; et voilà dans quel ordre les maîtres feront leurs

(1) *Ibid.* cap. xx.
(2) *Ibid.* cap. xi.
(3) *Ibid.* cap. xii, xiii.
(4) *Ibid.* cap. xiv.

cours, tout autre étant condamné. Cela se peut, en effet, décréter ; le pape a sur toutes les écoles une autorité souveraine. Mais hélas ! il est une chose que le pape ne peut pas faire ; il ne peut, par la vertu d'un décret, instruire les maîtres, qui sont tous des ignorants. Ce qui manque surtout aux maîtres, suivant Bacon, c'est la connaissance des langues. Ne pouvant lire soit la sainte Écriture, soit les anciens philosophes et leurs interprètes qu'en des versions latines d'une fidélité contestée, ils commettent des erreurs sans nombre. La connaissance de l'hébreu, du grec, de l'arabe leur est donc indispensable. Cette affaire des langues est un sujet auquel Bacon revient souvent, pour avoir souvent l'occasion de prouver qu'il sait un peu plus de grec et d'hébreu que les autres maîtres de son temps. On ne conteste pas qu'il ait été très glorieux (1).

Ainsi la réforme proposée par Roger Bacon supprime tout ce qu'on appelle encore philosophie, pour mettre à la place, sous le même nom, un cours d'études qui ne serait aucunement philosophique s'il ne finissait par quelques leçons de morale. On prévoit donc qu'il doit traiter négligemment, comme offrant peu d'intérêt, les questions qui passionnent l'école. Et d'abord il s'exprime avec beaucoup de dédain sur les branches de la science auxquelles ces questions appartiennent. L'objet de la logique n'est même pas, dit-il, scientifique ; on n'apprend pas à raisonner ; qui raisonne bien le doit à la nature. Ce qui le prouve, c'est que d'illettrés laïques sont aussi bons logiciens que les plus grands clercs (2). Il n'estime pas davantage la métaphysique, dont il restreint la compétence en vrai

(1) « Orgueilleux à l'excès, » dit M. É. Charles, p. 158.

(2) M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 140.

« positiviste (1). » Quant à ce qui regarde les questions elles-mêmes, les questions de Porphyre et toutes celles qu'Albert, saint Thomas ont incidemment proposées, il en écarte le plus grand nombre, les appelant questions de mots, et tranche les autres sur le ton décisif de l'indifférence. Ce qu'il tient toutefois à déclarer, c'est qu'il n'admet dans l'ordre des choses, aucune substance générale. Il y a sans doute des manières d'être générales, il y a des rapports communs entre les substances numéralement distinctes, et ces rapports sont indubitablement réels, puisqu'ils ont pour sujets des substances composées de matière et de forme; mais ils ne subsistent pas en eux-mêmes, par eux-mêmes. Ainsi les physiciens ne pourront jamais admettre l'existence d'une matière commune à tous les êtres; et les théologiens ne l'admettront pas davantage, car la définition de cette matière commune ferait aussitôt voir qu'elle est égale à Dieu, qu'elle est Dieu (2). Ce sont là des fictions contre lesquelles Bacon se prononce avec l'énergie qui lui est habituelle ; mais sur tout le reste son langage manque de clarté. Après avoir répudié les thèses les plus recommandées par les principaux docteurs de sa robe, il se retourne contre Albert, contre saint Thomas, et les combat, les raille sans aucun égard pour leur juste renommée. Ce qui lui plaît avant tout, c'est de contredire les autres, et, pour se procurer cette satisfaction, il n'hésite pas, au besoin, à se contredire lui-même. A des critiques

(1) Il fut, dit M. Renan, « positiviste à sa manière. » *Revue des Deux-Mondes*, 1860, p. 377. Sa manière nous paraît offrir peu de différences avec celle des « positivistes » de notre temps.

(2) *Opus tertium*, cap. XXXVIII. — M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 181 et suiv.

très ingénieuses succèdent de téméraires paradoxes. On n'est jamais certain de l'avoir bien compris. Il entre en matière avec des déclarations très fermes, très précises, et la suite de son discours les rend équivoques. Dans quel parti le ranger ? Tantôt c'est un nominaliste fougueux, tantôt c'est un réaliste qu'on pourrait croire visionnaire. En fait, on le voit, les débats de l'école l'intéressent peu.

Les contemporains de Bacon l'ont surnommé le Docteur Merveilleux. Ce n'est pas le nom qui paraît le mieux convenir à ce contempteur véhément de la doctrine rationaliste, à qui l'étude des choses inspirait un si vif enthousiasme. S'il étonna ses contemporains par des merveilles, c'est probablement en renouvelant devant eux quelques opérations chimiques des Arabes ou des Grecs. Avec plus de raison il nous étonne aujourd'hui par l'audace de sa critique et la nouveauté de ses aperçus. Cependant cet homme extraordinaire eut peu d'influence, et c'est à peine s'il laissa quelque continuateur de sa propagande et de ses études. Toutes les choses sont nées pour mourir, et ce qui se dit des créatures de Dieu peut se dire aussi bien des créations de l'intelligence humaine. La méthode scolastique doit donc un jour tomber dans le discrédit ; mais, à la fin du XIII[e] siècle, elle est bien loin d'avoir fourni toute sa carrière. Les esprits étant occupés de problèmes qu'elle semble seule pouvoir résoudre, on ne l'abandonnera pas au gré du premier novateur qui viendra déclamer contre elle. En effet, il ne s'agit pas encore de savoir si la physique expérimentale est une étude plus noble et plus utile que la logique ou la métaphysique ; il s'agit présentement de répondre à des questions d'un autre ordre, mais non pas d'un moindre

intérêt. C'est un aphorisme de Roger Bacon que chaque chose doit venir en son temps. Oui sans doute, et quand la logique aura fini son œuvre, quand elle aura fait reconnaître tous les droits de la science et façonné les esprits, encore imbus de préjugés serviles, au régime de la vraie liberté, alors on pourra s'appliquer avec profit à l'étude de la physique expérimentale. Disons même que, cette application devenant alors trop exclusive, la logique et les autres sciences morales pourront à leur tour se plaindre d'un injuste abandon.

CHAPITRE XX.

Synode de 1277. — Franciscains et dominicains.

Quelle qu'ait été la témérité de Roger Bacon, jamais, il l'affirme, jamais il ne s'est élevé dans son esprit aucun doute sur les vérités de la foi. Il n'y a pas, à son avis, de vérités plus certaines, et le but que doit se proposer toute philosophie est de justifier, en les expliquant, les croyances traditionnelles. La sienne, assurément, n'en a pas eu d'autre. C'est, d'ailleurs, ce que tout le monde dit de sa propre philosophie. Mais, en même temps, chacun incrimine celle de son prochain. Ainsi se dénoncent réciproquement les régents des deux écoles rivales. Les franciscains, disciples, pour la plupart, de saint Bonaventure, se disent particulièrement des philosophes irréprochables. Mais c'est un titre qu'on ne leur reconnaît pas ; il court même sur quelques-uns d'entre eux les bruits les plus fâcheux. Quand deux partis sont aux prises, la voix des chefs n'est pas ordinairement écoutée : dans l'un et dans l'autre il y a toujours des gens qui vont trop loin et compromettent le drapeau par l'intempérance de leur courage. Des excès de ce genre ayant été commis par quelques franciscains, les dominicains les signa-

lent. Aussitôt les accusateurs sont eux-mêmes accusés de n'avoir pas eu plus de mesure, et de nouveau l'Église alarmée commence d'autres enquêtes, qui font prévoir d'autres sentences contre la philosophie, sinon contre les philosophes.

Etienne Tempier, alors évêque de Paris, était plutôt un homme de gouvernement qu'un théologien. Entendant les plaintes qui s'élevaient des deux côtés, il ne crut devoir prendre parti ni pour l'une ni pour l'autre des deux écoles ; il préféra charger quelques théologiens désintéressés de rechercher toutes les erreurs professées, disait-on, dans les chaires et dans les livres. Cette recherche faite, l'évêque publia successivement plusieurs décrets où les erreurs reconnues furent condamnées. Le dernier de ces décrets, qui est de l'année 1277, nous offre une série de deux cent douze propositions frappées de la même censure. La plupart appartiennent à l'école franciscaine, et sont des emprunts faits aux commentaires grecs, arabes ou juifs. Ainsi l'évêque rejette bien loin ces opinions : Que Dieu n'a pu créer le monde sans employer pour matière le corps céleste ; Que certaines intelligences premières sont coéternelles à Dieu ; Que les espèces de toutes les choses sont dans l'intellect agent avant toute détermination de l'intellect patient, l'intellect agent étant, à l'égard de l'intellect patient, un principe externe de détermination ; Que nous avons en naissant toutes nos idées, créées avec nous ; Que toutes les âmes sont essentiellement une seule âme ; Que, dans la personne de Socrate, l'âme sensible et l'âme intellective sont deux essences distinctes ; Que l'âme est inséparable du corps et se corrompt avec lui, etc., etc. Mais d'autres thèses sont également réprou-

vées par l'archevêque de Paris ; celle-ci, par exemple : Que Dieu ne peut, la matière absente, multiplier les individus en une même espèce. C'est la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation. La voilà donc, elle aussi, mise au nombre des fictions mensongères. On s'est efforcé de compenser les dommages entre les deux sectes. Cela se comprend ; ce n'est pas telle ou telle philosophie, c'est toute philosophie qu'auraient voulu proscrire les théologiens appelés en conseil par l'évêque de Paris.

Cependant, hâtons-nous de le dire, cette solennelle censure eut peu d'effet. On ne voit pas même qu'elle ait généralement inspiré plus de réserve, plus de prudence, aux régents de l'une et de l'autre école. Dans un manuscrit de la Sorbonne, aujourd'hui conservé sous le numéro 16,533 de la Bibliothèque nationale, nous lisons, à la suite des articles condamnés, que le fauteur principal de ces prétendues hérésies fut un clerc nommé Bonnet (1). Il est possible qu'un clerc de ce nom se soit fait remarquer par la trop grande liberté de sa langue ou de sa plume ; mais on n'aurait pas eu besoin de mettre en mouvement tant de docteurs et de procéder successivement à tant d'enquêtes, pour réduire au silence un simple clerc dont aucun historien n'a même pris soin de recueillir le nom. Et pourquoi ne réussit-on pas, malgré de si grands efforts, à rétablir les esprits sous le joug de l'enseignement traditionnel ? Parce que ce clerc obscur avait de puissants complices. Durant l'espace d'un demi-siècle, les

(1) Un certain Jean de Brescia, en latin de Paris *Brescianus*, avait été persécuté, en 1247, pour avoir défini l'essence de la lumière en des termes réputés hétérodoxes. D'Argentré suppose (*Collect. judicior.* t. I) que le *Bonetus* censuré en 1277 est le *Brescianus* déjà censuré en 1247. Cette conjecture est dépourvue de toute vraisemblance.

ordres mendiants avaient acquis dans l'Église une telle autorité qu'ils n'avaient plus à tenir compte des censures épiscopales. La plupart des franciscains continuèrent à prôner Averroès, en interprétant les décisions de leur premier docteur, Alexandre de Halès, et, d'autre part, la plupart des dominicains s'imposèrent le religieux devoir de maintenir tous les articles du péripatétisme thomiste. Guillaume d'Ockam raconte qu'un frère Prêcheur de son pays soutenant une des thèses censurées, son interlocuteur crut devoir lui rappeler le texte de la sentence. « Je la connais, dit-il « plaisamment ; mais elle n'a pas passé la mer (1). » D'autres Prêcheurs de la même nation ayant été dénoncés au chapitre général de Milan, en 1278, comme coupables d'avoir mal parlé de frère Thomas, Jean de Verceil envoya deux religieux aux lieux où l'on avait entendu ce blasphème, leur donnant le mandat de chasser de l'ordre les malheureux qui l'avaient commis. Quelque temps après, dans une assemblée tenue à Paris en 1279, il fut enjoint aux prieurs des couvents ainsi qu'aux visiteurs généraux des provinces de juger et de condamner, dans les établissements de leur juridiction, quiconque aurait osé s'exprimer à l'égard du même docteur en des termes inconvenants. L'erreur de tous pouvoirs établis est de croire à la constante efficacité des mesures répressives. Elles sont efficaces, même contre la pensée, quand elles ont pour objet des écarts individuels ; elles sont impuissantes, même contre la rébellion flagrante, quand on prétend les opposer à quelque tendance générale des esprits.

(1) Guill. Ockam, *Dialogus*, part. I, tract. II, cap. IX.

A la section mystique de l'école franciscaine appartient, sans contredit, Pierre-Jean d'Olive. Mais nous ne sommes pas en mesure d'exposer sûrement sa doctrine, car les écrits où, dit-on, elle se trouve, ont été pareillement attribués à d'autres maîtres ; on les a même publiés sous le nom de saint Bonaventure. C'est ici le lieu de signaler les variations de la justice humaine. Saint Bonaventure a été mis par l'Église au nombre des saints docteurs; la mémoire de Pierre-Jean d'Olive a été flétrie par plusieurs sentences canoniques. Quel avait donc été le crime de Pierre-Jean d'Olive? Il avait, après saint Bonaventure, vivement censuré les mœurs dissolues de ses confrères et mis en regard la pauvreté du Christ et la richesse des ordres. Ce qu'on ne lui pardonnait pas, c'était d'avoir, en proférant de tels discours, obtenu les applaudissements de la jeunesse, et d'être ainsi devenu le porte-enseigne d'une légion de téméraires qui osaient réclamer des réformes. Des réformes ! On béatifie les censeurs, mais, quant aux réformateurs, on les excommunie. Nous ne saurions dire si Pierre-Jean d'Olive s'était contenté de reproduire une partie des opinions de son maître sur les questions communes à la théologie et à la philosophie ; toutefois, il paraît s'être assez engagé dans le mysticisme pour qu'on ait pu l'accuser de quelque complicité dans les égarements de l'abbé Joachim. Quel nominaliste a jamais offert de prétexte à une telle accusation ?

On connaît mieux cet autre franciscain, le subtil et fougueux Guillaume *de Marra*, élève de l'école d'Oxford, qu'on a coutume d'appeler en français Guillaume de La Mare (1). Les nombreux partisans de saint

(1) *Hist. litt. de la Fr.*, t. XXI, p. 299.

Thomas refusaient d'admettre qu'il eût été justement censuré. On l'avait, disaient-ils, mal compris, et ils s'efforçaient de le faire mieux comprendre. C'est alors, au cours de l'année 1284 (1), que Guillaume de La Mare publia son libelle, tantôt intitulé *Summa contra Thomam*, tantôt *Correctorium ou Reprehensorium*, où sont dogmatiquement réprouvées cent dix-huit propositions extraites de divers écrits de saint Thomas. L'arrêt de 1277 n'est pas, comme on dit, motivé ; on n'y trouve que des conclusions. Guillaume de La Mare expose et développe dans son libelle les raisons pour lesquelles on a dû conclure contre le docteur Angéque. Elles sont toutes réalistes, cela va sans dire, Guillaume étant un sectaire plein de franchise. Ainsi, dès l'abord, il reproduit et prend à son compte cette assertion d'Avicembron, que les anges possèdent une matière aussi bien qu'une forme, une matière qui n'est pas charnelle, qui n'est pas terrestre, comme celle de Callias et celle de Socrate, mais, du moins, une matière spirituelle. Saint Thomas n'aurait pas dû leur refuser cette matière ; en la leur refusant il s'est mis dans la nécessité de faire des conjectures absolument inacceptables pour justifier sa thèse sur le principe d'individuation (2). Guillaume de La Mare ajoute, comme l'a déjà dit Gilbert de La Porrée, comme Duns-Scot doit le répéter, que, s'il n'y a pas dans Socrate plusieurs âmes, il y a, toutefois, plusieurs formes essentielles, la corporéité, l'animalité, la rationalité, étant des formes essentiellement séparées les unes des autres, qui, bien que subordonnées les unes aux autres, constituent des entités différentes et se ren-

(1) Voir de Rossi, *Oper. S. Thomæ*, t. XI, adm. præv., p. 4.

(2) *Defensorium seu correptorium corruptorii*, p. 42 ; publié sous le nom de Gilles Colonna.

contrent chez l'individu sans se confondre (1). Saint Thomas soutient, au contraire, comme on l'a vu, qu'une forme unique donne le tout formel, et nous verrons ses disciples fidèles défendre cette thèse avec la plus grande énergie. On lit encore dans saint Thomais que la matière du composé n'existe pas avant sa forme. Guillaume de La Mare proteste avec Henri de Gand contre cette audacieuse limitation de la puissance divine (2). Dieu peut actuellement réaliser l'essence de la matière sans lui donner aucune forme. Cela, dit-on, est contradictoire, la forme étant définie le principe actuel. Qu'importe? Dieu ne peut-il faire, quand il lui plaît, ce qui, suivant nous, implique contradiction? Duns-Scot viendra plus tard affirmer que non-seulement Dieu peut créer une matière sans forme, mais que le premier acte de toute génération est la matière informable, apte à recevoir toutes les formes, d'abord la forme générique, puis les autres formes, mais ne les possédant pas encore, et, bien mieux, ne les recherchant pas. Guillaume de La Mare prétend, en outre, que la raison démontre avec certitude la création accidentelle de l'univers ; ce qu'il reproche à saint Thomas de n'avoir pas admis (3). En effet, ne trouvant rien à répondre aux arguments d'Aristote et ne pouvant toutefois adhérer à la thèse de l'univers éternel, saint Thomas avait ici commandé la retraite à sa raison impuissante et couvert sa croyance du rempart de la foi. Mais c'est un apophtegme fran-

(1) *Defensorium*, p. 112.
(2) *Ibid.* p 392.
(3) *Ibid.* p. 394. Guillaume résume ainsi sa dèmonstration : « Voluntas Dei de mundo creando ante mundi creationem sciri non potuit nisi per revelationem... Sed post mundi creationem ex ipso mundo sciri potuit Dei voluntas. »

ciscain, que la raison ne recule jamais. Enfin, de ce que le principe d'individuation est, suivant les thomistes, la matière et non la forme, Guillaume argue que, suivant eux, l'individualité doit cesser au moment où l'âme se sépare du corps ; ce qui, dit-il, n'est pas autre chose que l'opinion fausse et téméraire d'Averroès (1). Nous avons déjà fait ce raprochement, et il semble, en effet, qu'après avoir attribué le principe individuant à la matière, saint Thomas doive être embarrassé d'expliquer comment, après la dissolution du corps, l'individualité persiste; mais nous avons montré de quelle manière saint Thomas, esquivant cette difficulté, proteste, au nom de la raison ainsi qu'au nom de la foi, contre la thèse averroïste de la forme, de l'âme universelle. Enfin notre docteur est, dit-il, très choqué par cette proposition thomiste : les élus verront Dieu sans intermédiaire, sans théophanies, Dieu lui-même, tel qu'il est en vérité. Quoique saint Bonaventure ait fait à cette proposition (2) le plus chaleureux accueil, Guillaume la trouve irrévérencieuse et la condamne. Les élus eux-mêmes ne pourront voir, Dieu présent, que des similitudes de Dieu (3). Voilà ce que nous trouvons de plus important dans le *Reprehensorium* de Guillaume de La Mare. Ce n'est pas la vérité philosophique que poursuit ce docteur ; elle l'inquiète peu ; mais le péripatétisme thomiste va droit, pense-t-il, à l'hérésie, à la négation ou à la perversion des vérités théologiques les mieux établies par les décisions des conciles et des Pères ; et c'est là ce qui l'afflige, ce qui le contraint de prémunir les fidèles

(1) *Defensorium*, p. 410.
(2) Voir ci-dessus, p. 23.
(3) *Defensorium*, lib. I., quæst. 1.

contre la dangereuse influence d'un grand nom. Ce libelle, dont les copies sont devenues très rares, fit beaucoup de bruit. Cependant il n'est pas nécessaire de s'y arrêter plus longtemps, la plupart des objections qui s'y rencontrent devant être reprises et développées avec bien plus de force par Duns-Scot.

Nous avons distingué, dans l'école franciscaine, le groupe des naturalistes et celui des mystiques. Les mystiques sont encore les plus nombreux; mais il s'est déjà formé, dans la même école, un troisième groupe qui menace de supplanter les deux autres, celui des sophistes. Les sophistes ont cela de commun avec les mystiques qu'ils ne font aucun état de l'observation, ou, comme on disait alors, de l'intuition. Ce sont des gens à qui l'on conseille inutilement d'ouvrir leurs yeux pour voir et leurs oreilles pour entendre. La réalité ne leur importe pas. Ils argumentent par analogie, ils affirment par induction. Il n'y a pas de thèse qu'ils ne s'empressent d'accepter dès qu'elle les transporte loin du monde réel. Leur science est d'avoir une provision de formules ; leur art est d'en faire des syllogismes. Saint Bonaventure est, sans contredit, un des plus grands docteurs de l'école franciscaine ; mais, n'étant pas un sophiste, il ne jouira pas, même dans son école, d'une gloire durable. Aux raffinements de la théologie affective seront bientôt préférés ceux de la dialectique transcendantale, et quand Duns-Scot, le prince des sophistes, aura paru, toute l'école passera de son côté. Guillaume de La Mare doit être compté parmi ses précurseurs.

Après Guillaume de La Mare, il faut nommer son compatriote, Guillaume de Ware, ou Varron, surnommé le Docteur Solide, *Doctor Fundatus*, qui fut le maître

de Duns-Scot. Nous regrettons vivement de n'avoir pu rencontrer un seul des ouvrages que, dit-on, il a laissés ; mais l'autorité de ce docteur est souvent invoquée par son illustre élève, et cela nous prouve qu'il doit être compté parmi les fervents réalistes. On assure qu'il eut des succès à Paris. Il est plus certain que la jeunesse d'Oxford l'applaudit avec enthousiasme. Cette ville était alors, pour ainsi parler, la place forte du réalisme. Sur le continent, les thomistes formaient le parti le plus nombreux.

Ils y trouvaient néanmoins un certain nombre d'adversaires qui n'avaient pas tous passé la mer pour venir les combattre, comme, par exemple, le Toulousain Guillaume de Falgar. Élu deux fois général des Mineurs, en 1284 et en 1286, ensuite nommé lecteur du sacré palais, enfin évêque de Viviers, Guillaume de Falgar fut, comme on le voit, un personnage très considérable. Cependant tous les historiens, même ceux de son ordre, ont omis de mentionner un de ses titres, celui qui nous le recommande aujourd'hui plus que tous les autres. Ce titre est celui de régent. Les mêmes historiens ont également ignoré qu'il avait écrit, sans doute à l'usage de ses écoliers, un très ample recueil de *Questions* diverses dont nous avons un bel exemplaire dans le numéro 457 de l'Arsenal. Si la plupart des questions que contient ce volume sont théologiques ou morales, c'est à la philosophie qu'appartiennent les huit premières et celles-ci nous offrent beaucoup d'intérêt (1).

(1) En voici les titres : « 1° — Utrum ad cognitionem rei requiratur ipsius rei existentia — 2° Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in æternis rationibus vel in lumine veritatis. — 3° Utrum intellectus cognoscendo recipiat species a rebus vel formet in se et ex se. — 4° Utrum intellectus humanus intelligat singularia. — 5° Utrum anima cognoscat semetipsam. — 6° Utrum intellectus possit intelligere substantias separatas. —

La seconde a pour objet de déterminer si toute certitude nous vient de notre raison ou d'une influence divine. On se rappelle ce qu'ont dit à cet égard Bacon et d'autres. A leur avis, l'intelligence humaine est uniquement passive ; l'agent qui la fait penser, c'est toujours Dieu lui-même ou quelque mandataire de Dieu. Guillaume de Falgar commence par rejeter cette doctrine, qu'il impute à Platon. Si, dit-il, chaque fois que nous formons un jugement, Dieu nous l'inspirait directement en nous envoyant un rayon de sa lumière, il n'y aurait plus aucune différence entre les mortels et les élus, entre les philosophes et les prophètes. Une autre doctrine nous est recommandée sous le nom d'Aristote par quelques-uns de ses disciples. Suivant eux, toute connaissance serait fondée sur le témoignage des sens ; l'homme, libre de toute inuflence supérieure, n'aurait besoin pour atteindre la vérité que d'abstraire et de réfléchir. Mais cette thèse, contraire à la première, a le même défaut ; elle n'est pas moins absolue et conséquemment moins fausse. Il est incontestable que nos organes sensibles nous sont des instruments nécessaires ; il l'est aussi que les premiers objets de notre connaissance sont les choses extérieures dont ces organes nous attestent l'existence et la manière d'être. Mais ces choses, telles qu'elles apparaissent, portent l'empreinte de la cause intelligente qui les a librement créées selon ses desseins éternels. Ainsi Dieu nous communique, en nous faisant connaître ces choses, quelques secrets de sa

7° Utrum intellectus in statu viæ possit tantum elevari per donum gratiæ quod videat Deum per essentiam. — 8° Utrum intellectus possit elevari ad videndam divinam essentiam sine raptu et sine alienatione ab actibus sensitivis. »

pensée. Est-il, d'ailleurs, prouvé que la simple réception d'une image, d'une espèce, soit capable de produire seule une notion, un concept, un jugement? Non sans doute ; cet acte mental ne s'accomplit pas sans une coopération quelconque de l'intelligence. Eh bien! cette intelligence, qui nous fait distinguer le bien du mal, le vrai du faux, ce *naturale judicatorium* qui est, en fait, l'agent principal de toutes nos idées, de qui le tenons-nous, si c'est de Dieu ? Donc il faut dire, avec Platon et avec Aristote mis d'accord, que toute certitude nous vient tant d'en haut que d'en bas, tant des choses périssables que des choses éternelles (1). Ainsi conclut Guillaume de Falgar. C'est, on le voit, un philosophe, et, jusqu'ici du moins, un philosophe circonspect.

(1) « Respondeo quod anima rationalis quasi in medio constituta est inter creatorem et creaturas, et ad creatorem ordinatur secundum sui partem superiorem, ad creaturas quoque secundum sui partem inferiorem... Ideo de cognitione et ratione cognoscendi fuerunt ab antiquo plures opiniones. Plato enim, cum suis sequacibus, posuit totam rationem cognoscendi venire a mundo archetypo sive intellectuali et a rationibus idealibus, et posuit illam lucem æternam concurrere ad certitudinalem cognitionem in sua evidentia et sicut totam et solam rationem cognoscendi... Sed ista positio omnino erronea est. Quamvis enim videatur stabilire viam sapientiæ, destruit tamen viam scientiæ. Patet ; si lux illa esset ratio cognoscendi tota et sola, non differret cognitio rerum in nubilo a cognitione in proprio genere, nec cognitio rationis a cognitione revelationis, nec cognitio physica a cognitione prophetica, nec cognitio per naturam a cognitione per gratiam. Alia positio fuit Aristotelis, ut videtur, qui totam rationem cognoscendi dicit creari et venire ab inferiori, via sensus, memoriæ et experientiæ, cum lumine naturali nostri intellectus agentis abstrahentis species a fantasmatibus et facientis intellectas actu, et ideo non posuit lucem æternam esse necessariam ad cognitionem certitudinalem, nec unquam de ea locutus est... Hanc non teneo, licet eam quidam philosophantes sequuntur, asserentes quod lux illa est generalis causa certitudinalis cognitionis, nullo modo tamen eam attingi, nec aliqualem ejus influentiam specialem in naturali cognitione esse necessariam, sed sufficit lumen agentis cum speciebus et rerum similitudinibus a rebus acceptis et abstractis ; alias evacuaretur operatio naturæ vel intellectus noster non intelligeret nisi per accidens... Dico quod nostra cognitio creatur et ab inferiori et a superiori et a rebus exterioribus et etiam rationibus idealibus. » Man. de l'Arsenal, N° 457, fol. 4, verso.

Ne doit-il pas conformer sa doctrine aux décisions récemment promulguées par l'évêque de Paris (1) ?

Cependant il ne saura pas se maintenir dans cette réserve. L'examen de la question suivante doit déjà l'en faire sortir. Il s'agit de savoir si nos idées nous sont transmises par les choses, si nous les formons de nous-mêmes, ou bien encore s'il faut les considérer comme innées. Cette question vient d'être, comme il semble, résolue ; cependant notre docteur croit devoir compléter les explications qu'il a précédemment données, et ce complément n'est pas sans intérêt. Il est possible, dit-il, que les notions des choses incorporelles soient innées, mais certainement celles des choses corporelles ne le sont pas ; elles sont acquises, elles sont dues à la collaboration de l'intellect et des sens. Déjà ce langage n'est plus, suivant les thomistes, très correct. Saint Thomas dit, en effet, que toute connaissance rationnelle des choses invisibles requiert la connaissance préalable des choses visibles (2). Ce qui suit doit être encore moins approuvé dans son école. Quelques docteurs prétendent, ajoute Guillaume, que l'intelligence naturellement oisive ne s'émeut que par occasion, et que cette occasion est fournie par les choses dont la présence invite l'intel-

(1) Il est prouvé que Guillaume de Falgar rédigea ses Questions peu de temps après la publication des articles de 1277 et avant le 3 septembre 1279, date de la mort de l'évêque Étienne Tempier. Nous lisons en effet au fol. 24, col. 2, au sujet de la locomotion des substances séparées : « Sed ista positio, licet aliquando fuerit opinio, tamen modo non debet pro opinione haberi, cum ab antiquo excommunicata fuit a domino Guillelmo, Parisiensi episcopo, de consilio magistrorum tunc existentium Parisius et nunc sub ista forma excommunicata nihilominus recenter a domino Stephano, episcopo Parisiensi qui nunc est, de communi consensu omnium magistrorum. »

(2) Voir ci dessus, t. I, p. 442, 444.

ligence à former un jugement. Mais, répond-il, ces philosophes se trompent ; les choses sont inertes, tandis que l'intelligence est douée d'une constante activité. L'espèce intelligible peut se produire à l'occasion de l'objet dont le fantôme vient de frapper un des sens, mais l'agent qui la produit ce n'est pas cet objet, c'est l'intellect rayonnant sur le fantôme. A plus forte raison cet intellect est-il le facteur de l'espèce intellectualisée. Il est donc prouvé que nos idées ne sont pas innées, et il l'est aussi que nos idées ne nous sont pas données toutes faites par les choses du dehors (1). Mais, on remarque que l'agent ne ressent pas toujours au même dégré l'impulsion du fantôme et cette remarque fait supposer que le moteur externe a plus ou moins, selon les circonstances, cette puissance d'agir qu'on vient de lui refuser. Mais c'est là, dit Guillaume, une fausse conjecture ; la différence justement signalée dépend de la mémoire, de l'habitude, de la volonté, quand elle n'est pas l'effet d'une détermination supérieure, les anges ayant dans leurs attributions d'accroître ou de diminuer l'influence que tel ou tel fantôme peut exercer sur notre intellect (2). Voilà bien une conclusion franciscaine

(1) « Dico quod anima sive intellectus accipit sive capit species a rebus extra non virtute rerum corporalium agentium in animam vel intellectum, sed intellectus sua virtute facit et informat. » Man. de l'Arsenal, N° 457, fol. 8, verso, col. 2.

(2) « Intellectus agens semper est in actu et statim cum objicitur sibi aliquod fantasma, irradiando super id attrahit inde speciem intelligibilem. Per quam autem determinatur ad abstrahendum plus unum quam alterum, dico quod non per cognitionem intellectivam, sed quodam modo per experimentalem ; præcedit enim quidam tactus quo anima ipsa tangitur a specie in organo existente ; anima autem tacta agit in illam per vim suam ac naturam recipit per vim suam passivam. Quod autem hoc magis tangat quam aliud, aliquando est ex superiori virtute, utpote angelica, quæ movet illud fantasma plus quam aliud ; aliquando est ex rememoratione sensus, utpote

Cette intervention des anges est, Guillaume le reconnaît, accidentelle. L'erreur des platonisants a, dit-il, été de la croire habituelle, et cette thèse est une de celles qu'a réprouvées la décision canonique de l'année 1277. On suppose néanmoins qu'il a lui-même souvent obtenu la faveur de cet accident, quand on le voit, dans les chapitres qui suivent, discourir avec tant d'abondance sur les choses les plus inaccessibles à la raison commune. Nons ne poussons pas plus loin notre analyse. Guillaume de Falgar est un régent très expérimenté, mais ce n'est pas un chef d'école. On ne sait trop quelle était la tendance naturelle de son esprit. S'il était enclin au mysticisme, il s'est efforcé de tempérer ce penchant, redoutant peut-être les censures de l'autorité. Son argumentation plus ou moins sincère paraît avoir toujours pour objet de concilier les doctrines des deux écoles opposées. Il ne renie pas ses maîtres, mais il ménage ceux des autres. S'il a généralement trop de confiance dans ses chimères transcendantales, il doute quelquefois de ce qu'il entend affirmer et fait ingénument l'aveu de ses doutes (1), C'est, pour un franciscain, un réaliste modéré.

Au même temps appartient Richard de Middleton. Cet insulaire, Anglais ou Écossais, car on n'indique pas avec sûreté le lieu de sa naissance, fut encore un maître indépendant, comme Roger Bacon, mais indépendant sans être novateur. Nous le signalons comme

quando audimus aliquid incipimus inde cogitare ; aliquando ex assuefactione, quia sumus assueti circa aliquid unum et tunc redimus ad id : aliquando ex spe et voluntate, ista enim, ut dicit Philosophus *De problematibus*, faciunt visiones somniorum magis de uno quam de alio, et eodem modo in vigilia. » Num. 457 de l'Arsenal, fol. 9 verso, col. 1.

(1) Num. 457 de l'Arsenal. fol. 16, verso, col. 1.

prouvant par son exemple quel trouble régnait alors dans l'école franciscaine. Ayant fait profession d'observer la règle de Saint-François, Richard de Middleton fit ses études à l'école d'Oxford, et vint ensuite à Paris où il fut reçu maître et professa. Ses leçons furent très suivies, et ses nombreux disciples lui donnèrent les titres de *Doctor Solidus, Fundatissimus ;* ce qui voulait dire sans doute plus solide encore que Guillaume de Ware. Eh bien ! cet élève d'Oxford, le séminaire des réalistes, qui dut professer, au couvent de Paris, dans la chaire d'Alexandre de Halès, s'il fut un théologien aussi prudent que sagace, fut en même temps un philosophe plus nominaliste peut-être que saint Thomas.

Son plus important ouvrage est un commentaire sur les *Sentences*, imprimé à Venise en 1489 et en 1509, à Brescia en 1591 et plus tard en d'autres villes (1) ; on lui doit, en outre, un recueil de *Quæstiones* ou de *Quodlibeta* dont les éditions sont également nombreuses (2). L'affaire principale de Richard est la théologie ; c'est pourquoi l'on a besoin de chercher quelque temps, dans ses gros livres, la confidence de ses opinions philosophiques. Mais nous allons montrer qu'on l'y trouve.

Voici, par exemple, sa déclaration sur l'universel *in re :* « Quelques docteurs, dit-il, prétendent que l'uni-
« versel de tous les singuliers possède l'existence
« réelle, non pas, il est vrai, comme séparé des singu-
« liers, mais comme existant chez chacun des singu-
« liers qu'il contient, *quod sub ipso continetur*. Ainsi
« l'universalité des hommes n'éprouve aucune alté-

(1) *Hist. litt. de la Fr.* t. XXI, p. 130.
(2) *Ibid.* p. 131.

« ration quand une personne humaine s'altère, disparaît, l'universel subsistant tout entier chez le reste des hommes, de telle sorte qu'aucun universel ne peut disparaître, si ce n'est quand disparaissent tous ses singuliers. Ainsi, disent-ils encore, lorsqu'un homme naît, l'universel « homme, » *universale hominis*, ne naît pas pour cela ; mais cet homme qui vient à l'être prend pour soi la part d'universel qui lui était réservée dans les autres hommes. Et nos docteurs ajoutent que cette essence universelle est l'objet propre de toute intellectualisation, et que l'intelligence du singulier vient, par réflexion, de l'intelligence de cet universel existant dans les singuliers... Et lorsqu'on leur oppose que la même nature ne peut être indivise au sein de plusieurs sujets, ils répondent que cela refute l'identité quant au nombre, non pas l'idendité quant à l'espèce. Mais cette opinion est fausse, insoutenable. La fausseté en est assez démontrée par ce que déclare le Philosophe au septième livre de sa *Métaphysique*, là où il prouve non-seulement que les universaux ne sont pas séparés des singuliers, mais, bien plus, qu'ils ne sont pas en acte dans les singuliers (1). » Cela est dit en de fort bons termes. Le plus résolu des maîtres dominicains n'en saurait employer de plus nets, de plus précis. Et Richard ne s'exprime pas ainsi selon l'occurrence. Ce n'est pas un théologien qui prend un argument aux philosophes pour en faire un usage accidentel et l'oublier ensuite ; chaque fois, au contraire, qu'il trouve l'occasion de se prononcer contre les fictions réalistes, il renouvelle la déclaration que l'on

(1) In secund. *Sententiar.*, dist. III, art. III, quæst. 1.

vient d'entendre. De toutes ces fictions, aucune ne tire plus à conséquence que celle d'une matière première, actuellement antérieure à la génération du composé. Cette matière n'a, dit-il, jamais été ; avant le jour natal des substances, la matière devait être, mais elle n'était pas (1). On distingue, il est vrai, l'essence de l'existence, et l'on dit que l'essence est déjà par elle-même actuelle à quelque degré, en attendant le complément d'actualité qu'elle doit recevoir de l'existence. Mais quoi ? l'existence adviendrait à l'essence, elle lui serait accidentelle, et cet accident aurait plus d'actualité que son sujet. C'est là, dit-il, une thèse absurde, condamnée par tous les philosophes de quelque autorité. L'essence et l'existence sont réellement identiques (2). Mais, battus sur ce terrain, les réalistes vont faire campagne sur un autre. On leur a montré que les choses aujourd'hui subsistantes ne sont pas telles qu'ils les définissent ; aussitôt ils commencent à discourir sur un autre monde, antérieur à celui-ci, qu'ils auront le droit, pensent-ils, de décrire plus librement, personne ne l'ayant vu plus qu'eux-mêmes. Eh bien ! notre théologien n'accueille pas avec plus de crédulité cet autre genre de chimères. Non, point d'essences réelles,

(1) Quodlib. II, quæst. 5.

(2) « Esse actualis existentiæ non dicit aliquid reale absolutum superadditum essentiæ cujus est esse... Si esse ipsius actualis existentiæ est accidens ipsi essentiæ creatæ, tunc essentia substanti creatæ est per participationem ipsius accidentis : ipsum autem accidens esset ipsa actualitas essendi et ita esset actualitas per essentiam, substantia autem esset actu per participationem illius. Sed verius et principalius convenit actualitas illi cui convenit per essentiam quam illi cui convenit per participationem ; ergo verius et principalius conveniret actualitas alicui accidenti naturali quam illi substantiæ cujus esset accidens ; quod ést contra veritatem et contra omnes philosophos notabiles, qui omnes consentiunt quod subjectum plus habet de actualitate quam accidens ejus. » Quodlib. I, quæst. 8.

actuelles, avant les choses nées pour mourir, si ce n'est l'essence de Dieu ; point d'intelligences éternellement séparées de leur cause et concourant avec elle à la génération des choses sublunaires ; il n'y a d'éternel, parmi les intelligences, que l'intelligence de Dieu ; enfin, point de distinctions entitatives, point de différences formelles entre les idées de Dieu. Quand on dit que les idées de toutes les choses générables existent éternellement dans l'intellect divin, il faut bien prendre garde, suivant notre docteur, que cela ne s'entend pas d'une multitude de concepts, résidant, au titre d'espèces, au titre d'entités conceptuelles, dans l'entendement divin. *Ab æterno non fuit nisi divinus intellectus ;* tout ce qui est dans l'intellect divin est de son essence ; la pensée divine est ce qu'elle pense, et ce qu'elle pense est elle-même : *Quidquid est in divino intellectu realiter idem est cum eo.* Mais si la pensée de Dieu n'était, avant le temps, qu'une seule pensée, en cette unique pensée Dieu voyait clairement la diversité des choses qui devaient être produites dans le temps (1). Dans la pensée de Dieu l'un et le multiple se

(1) « Ab æterno non fuit veritatum aliquod totum numerale, quia ab æterno nunquam fuit pluralitas veritatum secundum rem ; quia omnis veritas consideratur aut ut est in intellectu, aut ut est in re. Sed loquendo de veritate secundum quod est in intellectu, non fuit ab æterno nisi una veritas, quia ab æterno non fuit nisi divinus intellectus. Veritas autem existens in intellectu divino non potest plurificari nisi secundum rationem, quia quidquid est in divino intellectu realiter idem est cum eo. Si autem loquamur de veritate secundum quod est in re, qua dicimus : ista essentia est vera, ut lapis verus, vel homo verus, et divina essentia vera, sic etiam dico quod ab æterno non fuit nisi una veritas secundum rem, scilicet veritas divinæ essentiæ, quia ab æterno non fuit aliqua essentia nisi divina, et ideo ab æterno non fuit aliqua veritas, prout attenditur in ipsa re, nisi illa veritas quæ est in divina essentia : et illa non est nisi una, quia realiter est idem quod ipsa essentia divina. Quamvis autem ab æterno non fuerit pluralitas veritatum, tamen ab æterno plures veritates fuerunt intel-

confondent, et néanmoins la distinction de l'un et du multiple a toujours été présente à l'intelligence de Dieu pensant. N'a-t-il pas, en effet, créé les choses comme il les a conçues ? Ou peut-on admettre qu'il les ait conçues autres qu'elles sont (1) ? Nous n'avons pas besoin d'en dire davantage. Il nous importait de signaler l'infidélité de cet éminent franciscain ; mais nous ne croyons pas devoir insister sur le détail de ses opinions dissidentes.

Ainsi les franciscains s'abandonnent et les dominicains triomphent. Des adhésions considérables leur viennent même du camp opposé. On ne doit donc pas s'étonner si la légion des philosophes est chez eux plus nombreuse que chez leurs rivaux. Nous avons à nommer d'abord Olivier le Breton, désigné par Laurent Pignon comme auteur de divers commentaires sur les *Sentences* et les *Arguments sophistiques*. Malheureusement ces commentaires ne se retrouvent plus (2). On regrette aussi la perte de divers traités que les annalistes dominicains attribuent au cardinal Hugues Aicelin de Billiom. Il avait, dans sa jeunesse, porté l'habit de leur ordre et s'était montré l'un des plus vaillants défenseurs de saint Thomas (3). Leur confrère Bernard, surnommé de *Trilia*, né à Nîmes en 1240, mort

lectæ, sive loquamur de veritate secundum quod est in intellectu per comparationem ad rem, sive in re per comparationem ad intellectum. Sicut enim essentiæ omnium naturarum ab æterno fuerunt intellectæ a divino intellectu, quamvis ab æterno non fuerunt, ita veritates earum, quamvis ab æterno non fuerunt, tamen ab æterno fuerunt intellectæ. » In librum prim. *Sentent.* dist. XIX, art, 3.

(1) «Deus perfectissime cognoscit universalia et singularia... Deus enim quæ creavit cognoscens creavit : sed singularia creavit, quidquid enim a Deo creatum est singulare est, non enim creatum universale nisi in singulari...: ergo Deus singularia cognoscit. » Quodlib. I, quæst. I.

(2) *Hist. litter. de la Fr.* t. XXI, p. 303.

(3) *Ibid.*, p. 78.

dans les murs d'Avignon, en 1292, est plus connu comme philosophe. Il avait laissé plusieurs écrits sur des problèmes variés de psychologie (1). On n'en a, comme il semble, conservé qu'un seul ; mais il est important. Cet écrit, qui a pour titre : *Quæstiones de cognitione animæ conjunctæ corpori, disputatæ et excellenter determinatæ a fratre Bernardo de Trilia*, nous est offert par un manuscrit in-folio, provenant de la collection du cardinal Mazarin, qui se trouve aujourd'hui dans la Bibliothèque Nationale, sous le nº 3609. Il contient un traité spécial et complet de l'origine des idées. A toutes les questions qu'on peut s'adresser sur la diversité des opérations de l'âme notre docteur répond de manière à ne laisser rien d'équivoque, rien d'incertain. On lit dans plus d'une histoire de la philosophie que la psychologie est une science moderne. Comme on a pu déjà le constater, jamais cette science ne fut cultivée avec plus d'ardeur qu'au XIIIe siècle, et certainement jamais aucune école ne fut plus féconde en psychologues que celle de saint Thomas. Ils ont tous, à la vérité, le défaut de leur maître ; ils n'observent rien, se contentant des observations faites par Aristote. Mais quand ils sont partis de là, soit pour argumenter contre les diverses formules de la théorie platonicienne, soit pour développer les conséquences des principes péripatéticiens, ils ne s'arrêtent plus, et, dans leurs paraphrases sans fin, ils abordent et discutent successivement tous les problèmes. Nous ne pouvons reproduire ici le détail des solutions proposées par Bernard ; nous ferons, du moins, connaître comment il a traité l'une des questions principales, celle qui re-

(1) *Ibid.* t. XX, p.

garde l'origine des universaux conceptuels, ou, en d'autres termes, la génération des espèces intelligibles.

Sur cette question nos philosophes se sont partagés entre deux systèmes. D'un côté se sont rangés les disciples de Platon, de l'autre ceux d'Aristote. Est-ce à l'occasion des idées que ces deux illustres maîtres commencent à se quereller? Non sans doute ; nous l'avons dit, leur dissentiment vient de bien plus loin. C'est ce que Bernard croit avoir besoin de montrer avant d'aborder la question psychologique. Platon a cru, dit-il, que les formes des choses émanent soit des idées, soit de quelque intelligence ou substance surnaturelle. Aristote pense, au contraire, que la matière est naturellement douée de la puissance de recevoir toutes les formes, et que ces formes sont actualisées, dans le temps, au sein de cette matière, par l'action de quelque agent, externe sans doute, mais prochain et naturel. Ce n'est pas là tout à fait, on le sait, l'opinion d'Aristote ; mais c'est là du moins, ce qui nous importe, l'opinion de Bernard (1). Bernard admet-il

(1) « Alii posuerunt omnes formas naturales esse totaliter ab extrinseco, et hoc vel per participationem idearum, ut Plato posuit, vel ex influentia intelligentiæ separatæ, quam dixit intellectum agentem datorem formarum, et quod per agens naturale nihil aliud fit circa materiam nisi quod per ejus actionem disponitur et præparatur ad susceptionem prædicti influxus a substantia separata. Sed neutra istarum opinionum videtur conveniens esse propter duo. Primo quidem, quia, cum unumquodque agens natum sit sibi simile agere, non requiritur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis : unde et id quod in genito acquirendum est actu in generante naturali invenitur, cum unumquodque agens secundum quod est actu sit ab actu per formam, et ideo inconveniens videtur, hoc generante præ termisso, aliud separatum quærere. Secundo quia ad esse istarum formarum naturalium, secundum prædictas positiones, agens naturale esset agens solummodo per accidens, quia et removens prohibens, quod, secundum Philosophum, octavo *Physicorum*, non est nisi agens per accidens ; et ita non esset ordo

donc une matière premièrement informe ? Il paraît l'admettre. Mais n'insistons pas ; laissons de côté les formes naturelles, et, puisque nous avons à faire connaître un psychologue, hâtons-nous d'arriver aux formes intellectuelles. Que dit de ces formes l'école de Platon ? Comme on affirme dans cette école que l'intelligence humaine est, au propre, un rayon de l'intelligence divine, on est libre d'opter, en ce qui regarde l'origine des idées, entre deux hypothèses : ou bien l'on doit admettre que l'acte générateur de l'intelligence humaine l'a pourvue de toutes les idées suivant lesquelles elle juge et connaît les objets externes ; ou bien, que cet acte insuffisant a besoin d'être incessamment renouvelé par des illuminations successives de la lumière céleste. La première de ces hypothèses est celle de Platon ; la seconde, celle d'Avicenne. Bernard se tourne d'abord vers Platon. Ainsi, dit-il, les idées générales naissent avec l'intelligence humaine. Mais cela paraît une supposition chimérique. Il faut, suivant saint Augustin, raisonner sur les choses immatérielles comme on raisonne sur les choses matérielles (1). Or, que savons-nous des substances maté-

essentialis, sed solum casualis et accidentalis in causis efficientibus naturalibus ; unde ambæ istæ positiones tollunt essentialem connexionem causarum naturalium universi. Et ideo alii, mediam viam tenentes, posuerunt omnes formas naturales præexistere in materia, in potentia, non in actu, ut posuerunt primi, et quod per agens naturale extrinsecum proximum reducantur de potentia in actum, et non solum per agens primum extrinsecum et remotum ut dicebant secundi ; et hæc est positio Philosophi et omnium peripateticorum, qui ponunt formas naturales partim esse ab intrinseco et partim ab extrinseco : posuit enim Philosophus omnes hujusmodi formas præexistere in subjecto partim ab intra, scilicet in potentia, et partim ab extra, scilicet per agens naturale extrinsecum subjectum transmutans, ut forma quæ prius erat in eo in potentia naturaliter per actionem agentis naturalis transmutantis materiam fiat in actu ; et hæc positio inter alias probabilior est. *Quæst.* 1.

(1) « Circa adquisitionem formarum intelligibilium in anima triplex con-

rielles ? Si les corps célestes sont naturellement parfaits, si la durée n'ajoute et ne retranche rien à la perfection de ces corps célestes, nous voyons, d'autre part, que les corps terrestres sont toujours imparfaits, et toujours aspirent après le changement, c'est-à-dire après des formes nouvelles. De même il faut reconnaître, en ce qui touche les substances immatérielles, que les intelligences supérieures reçoivent,au moment où elles sont formées, toutes les espèces ou notions qui leur sont propres, tandis que les intelligences inférieures s'enrichissent quotidiennement de notions nouvelles. En outre, il faut expliquer pourquoi, si les idées

similis invenitur positio Philosophorum. Quidam enim posuerunt originem humanæ scientiæ totaliter ab interiori esse, ponentes formas omnium rerum naturaliter cognoscibilium inditas animæ naturaliter ex sua creatione.... Sed ista positio non videtur conveniens propter duo. Primo quidem, quod, secundum Augustinum, libro tertio de *Trinitate*, capitulo sexto, sicut est ordo in corporibus ita et in spiritibus ; unde secundum ordinem et distinctionem rerum corporalium oportet accipere ordinem et distinctionem rerum immaterialium. In ordine autem corporalium, superiora corpora, puta cœlestia, habent potentiam materiæ in sui natura totaliter perfectam per suam formam ; in corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter est perfecta per formam, sed accipit successive nunc unam, modo aliam, ab aliquo agente naturali. Aliter et in ordine rerum immaterialium superiores substantiæ, scilicet intellectuales, habent potentiam passivam per formas intelligibiles totaliter completam, in quantum a principio suæ creationis habent species intelligibiles connaturales ad omnia quæ naturaliter possunt intelligere cognoscenda : unde in libro *De Causis* dicitur quod intelligentia est plena formis. Quare, secundum exigentiam ordinis qui est in rebus, requiritur quod animæ rationales, quæ infimum gradum obtinent in ordine substantiarum immaterialium, non habeant potentiam intellectivam naturaliter per species intellectuales a principio completam, sed compleatur in eis successive, accipiendo eas a rebus per actionem alicujus agentis naturalis. Secundo etiam non videtur conveniens positio ista, quia ex hac opinione sequitur quod unio animæ ad corpus non sit naturalis ; nam quod est naturale alicui non impedit propriam operationem vel perfectionem : intelligere autem est propria operatio et perfectio animæ rationalis. Si igitur unio corporis impedit naturalem notitiam animæ, non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam, et ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus non erit aliquid naturale ; quod est absurdum, « *Quæstio*. 1.

sont innées, l'intelligence humaine ignore quelque chose. On dit qu'elle est dans le corps comme dans une prison ténébreuse, et qu'elle est obligée de faire de grands efforts pour jouir de la lumière et de la liberté. Mais quoi ? l'union de l'âme et du corps est-elle donc un fait contre nature ? Il est, en effet, impossible qu'un état naturel empêche, ou, du moins, entrave les opérations que l'intelligence doit naturellement accomplir. Donc il n'y a pas d'idées innées. Abordant ensuite la thèse d'Avicenne, Bernard ne la traite pas mieux. Suivant Avicenne, une des intelligences séparées, la moins élevée dans la hiérarchie de de ces éternelles substances, est constamment penchée vers la terre et occupée à verser dans les âmes les secrets de la vie, les mystères de la loi qui régit tous les phénomènes. Les idées n'ont pas une autre origine. Ainsi, dit Bernard, l'observation n'est d'aucun profit pour l'intelligence humaine, et les notions recueillies des choses individuelles ne contribuent en rien à la formation des idées générales. Or, la fausseté d'un tel système est démontrée par les faits (1). Il faut donc rejeter tout ensemble et la thèse de Platon et la thèse d'Avicenne, et déclarer, avec Aristote, avec saint Thomas, que la connaissance a deux moteurs : le moteur externe qui présente les objets ; le moteur

(1) « Quod si anima apta nata est secundum suam naturam recipere species intelligibiles per influentiam intelligentiæ separatæ tantum et non accipit eas ex sensibus, tunc non indigeret fantasmate ad intelligendum : hoc autem manifesto falsum est, cum anima, non solum in acquisitione scientiæ, sed in usu jam acquisitæ, utitur fantasmate in intelligendo : non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad fantasmata ; cujus signum est quod, læso organo fantasiæ, impeditur usus animæ in considerando ea quorum scientiam habet ; et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in surnaturali quæ habetur divinitus per revelationem angelorum. » *Quæst.* I.

interne qui les voit, qui les juge ; d'où il suit que toutes les idées prennent origine de la sensation et sont produites en acte par la raison. Voilà ce que Bernard s'efforce de démontrer du premier au dernier feuillet de son traité. On soupçonne combien il doit contenir de redites, d'arguments frivoles et de distinctions oiseuses. C'est un défaut commun au XIII[e] siècle. Ce qui est moins commun, et ce qui est un des mérites particuliers de Bernard, c'est la franchise des déductions et la précision des formules.

Ce théologien philosophe eut, de son vivant, un grand succès. Son confrère, Bernard Gui, qui peut l'avoir connu, vante également son incomparable savoir, sa prudence, sa discrétion et la constance de son attachement aux opinions de saint Thomas (1). Pourquoi sa renommée ne dura-t-elle pas ? C'est peut-être parce qu'il fut un disciple trop soumis. Pour vivre dans la mémoire des hommes, il faut avoir au moins étonné ses contemporains par quelques nouveautés.

Nous nommerons après Bernard l'Anglais Guillaume, surnommé de Hotun, de Hozun, de Hodon, qui, reçu maître en 1280, fut ensuite prieur provincial d'Angleterre, et mourut en 1298 sur le siège épiscopal de Dublin (2). Quand un régulier se laissait pourvoir d'une dignité seculière, ses confrères l'appelaient apostat. Toujours est-il que l'occasion d'apostasier n'était jamais offerte qu'à des hommes d'un mérite

(1) Voici les termes de cet éloge : « Hic fuit magister in theologia solidus et famosus, vir sensatus, naturali prudentia præditus, ingenio præpollens, clarus intellectu ad intelligentiam sublimium et subtilium veritatum, clausus labiis, animo circonspectus, dogmatibus ac nectare doctrinæ fratris Thomæ excellenter imbutus, qui, in sacris litteris præeminens et præcellens, prædecessores suos singulos præcessit in eisdem. »

(2) Quétif et Échard, *Scrip. ord. Præd.*, t. I, p. 459.

supérieur. Tel paraît avoir été Guillaume de Hotun. Les historiens de son ordre inscrivent au catalogue de ses œuvres divers traités philosophiques dont Échard cite simplement les titres, ne les ayant pas rencontrés. Ce sont là des attributions douteuses. Nous n'avons ici, sous le nom de ce docteur, qu'un recueil de dix-huit *Questions* quodlibétiques, dont un exemplaire, provenant de la Sorbonne, se trouve aujourd'hui dans le nº 15,805 de la Bibliothèque nationale. On lit à la fin : *Expliciunt Quæstiones de quolibet, disputatæ a fratre Wuil. de Hozum die lunæ proxima post festum B. Nicolai, videlicet in crastino Conceptionis B. Mariæ Virginis, anno gratiæ* 1280. Plusieurs de ces questions nous intéressent.

Ainsi Guillaume s'explique très clairement sur la matière première. C'est une fiction logique. S'agit-il de la matière *secundum esse*, de la matière créée par Dieu, que l'on voit, que l'on touche, dont tous nos sens nous attestent la réalité concrète ? Eh bien ! non, cette matière n'est pas numériquement une ; autant de substances, autant de matières. S'agit-il de la matière abstraite, dont on oppose l'essence à l'essence de la forme ? Assurément cette matière est une, comme l'est toute notion abstraite ; mais, qu'on y prenne garde, cette sorte d'unité n'est aucunement positive ; elle est privative, puisqu'il faut, pour l'obtenir, écarter la pluralité des formes (1). Cette doctrine est irréprochable.

(1) « Licet Commentator, super decimum *Metaphysicæ*, dicat simpliciter quod materia prima est una et eadam numero in omnibus quia est ens in potentia, potest tamem dici, sicut dixit respondens, quod materia potest considerari secundum esse quando consideratur concreta et cum formis, et sic est plures specie vel numero in omnibus. Si consideretur secundum essentiam, sicut dicitur quod materia et forma sunt duæ essentiæ, sic est una numero in omnibus, non unitate positiva sicut unum significatum

Albert-le-Grand et saint Thomas lui-même n'avaient pas résolu cette question de la matière première avec autant de fermeté. On a coutume de dire que les disciples, allant plus loin que leurs maîtres, s'égarent toujours. A notre avis, ce dicton serait plus vrai s'il était amendé. Ainsi des principes posés par Descartes Malebranche a tiré des conséquences très folles, Arnauld de très sages.

Mais toutes les explications de Guillaume ne sont pas également claires. Sur la nature de l'âme, par exemple, son langage manque tout à fait de précision. Tantôt il dit de l'âme que c'est une substance séparable, sinon séparée ; tantôt que c'est le principe vital (1). A ce compte les opérations de l'âme ne seraient plus que des modalités de la vie animale. C'est une conséquence que notre docteur ne repousse peut-être pas. « Aristote semble, dit-il, admettre que l'é-« nergie sensitive ne façonne pas elle-même les images « des objets sensibles, mais que ces objets impriment « leurs images premièrement sur l'organe, ensuite, « par l'entremise de cet organe, sur l'appareil de l'é-« nergie sensitive ; ainsi l'objet externe serait ce qui « d'abord meut, imprime et opère ; et puis après opére-« rait l'organe qui a déjà reçu l'empreinte de l'espèce « sensible. Je ne trouve pas invraisemble que le corps « agisse de la sorte sur l'esprit, l'esprit étant en puis-« sance à l'égard de l'espèce sensible (2). » Est-ce

individuum, sed privativa, propter carentiam pluralitatis formarum distinguentium. » Bibl. nat. N° 15,805, fol. 19.

(1) Fol. 18.

(2) « Videtur Aristoteles ponere quod potentia sensitiva non efficit in se imagines rerum sensibilium, sed potius imprimuntur a sensibili primo organo, dein et ipsi potentiæ mediante organo, ut primum movens, imprimens et efficiens sit objectum, immediatum vero sit organum jam specie

donc un franc sensualiste que nous venons d'entendre ? L'inconvénient des mélanges quodlibétiques est de ne pas offrir l'ensemble d'une doctrine. Il faut donc s'en tenir aux conclusions qui s'y trouvent, sans en déduire celles qui ne s'y trouvent pas. Il est possible, en effet, qu'interrogé sur les opérations particulières de l'intelligence, le même docteur eût fait à cette question une réponse qu'Aristote et saint Thomas n'eussent pas condamnée. Ce qui, toutefois, est évident, c'est qu'on ne saurait concilier la thèse des idées innées avec son sensualisme plus ou moins résolu. Aussi, dit-il, c'est le propre des anges d'avoir des idées innées (1). Soit ! nous n'avons pas à le contredire sur ce point. C'est affaire aux théologiens.

Tel est enfin le sentiment de Guillaume sur les idées divines. Assurément elles ne viennent pas de l'observation des choses ; mais, à cela près, elles ne diffèrent en rien des idées humaines. Non, sans doute, elles ne viennent pas de l'observation des choses. Ce qui le prouve d'une façon péremptoire, c'est que, si Dieu n'avait pas voulu créer les choses ,il les auraient néanmoins pensées. En effet, les choses ont été créées dans le temps et les idées de Dieu sont éternelles. Donc elles ne sont pas seulement antérieures aux choses; elles en sont encore tout à fait indépendantes (2). Mais,

sensibili informatum. Nec videtur inconveniens quod sic corpus agat in spiritum, cum spiritus sit in potentia ad speciem sensibilem. » Fol. 18, verso.

(1) Fol. 18.

(2) « Utrum, circumscripta existentia creaturarum, sit ponere ideas in Deo... Respondeo. Cum ideæ sint principales formæ et rationes rerum stabiles atque incommutabiles æterne, semper et eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur, ... sicut rebus conditis non est aucta Dei scientia, sic nec ipsis circumscriptis est diminuta. Quod sic patet, Nihil detractum fuisset divinæ potentiæ si non condidisset creaturam,

la question d'origine écartée, notre docteur est prêt à reconnaître que les idées divines sont entièrement conformes aux idées humaines. On a prétendu qu'il ne convient pas d'attribuer au créateur les procédés intellectuels de la créature. On ne saurait dire de Dieu qu'il a pensé, qu'il pense, qu'il pensera ; un seul temps peut être employé quand on parle de l'éternel, le temps présent. De même, ajoute-t-on, il n'y a dans l'entendement divin ni distinction, ni relation ; la pluralité s'y confond dans l'unité, le général et le particulier y sont identiques. Mais Guillaume semble même ignorer qu'on ait dit cela. Quoi ? N'est-il pas reconnu que le créateur a fait les créatures à son image ? C'est vérité de foi. Donc observons la copie, nous connaîtrons le modèle. Or, puisque la pluralité des idées humaines est incontestable, celle des idées divines l'est pareillement (1). Il faut remarquer la naïveté de cette argumentation.

quia potuisset produxisse ; sed nihil facere potuisset quod non præ cognovisset, nec præ cognovisset nisi rationem idealem penes se haberet. Item nullum æternum dependet a temporali, sed econtra. Sed ideæ sunt æternæ, creaturæ ex tempore ; ergo non, circumscripta existentia creaturarum, perimitur existentia idearum... » Fol 17, verso.

(1) « Utrum pluralitas idearum sit realiter in Deo ?... Respondeo. Nemo negat plures ideas esse in Deo. Non enim partes universi condidisset nisi prævidisset vel præscivisset ; nec præscivisset nisi earum rationes cognitionales et facturas in se præhaberet. Item nec plene ipsa cognosceret, nisi se videret sub omni ratione qua participabilis et imitabilis est a creaturis suis. Igitur cum unaquæque creatura sua propria specie imitetur et participet Deum, sequitur necessario quod diversæ et plures sint in Deo ideæ, sive tales rationes... Item ibidem non solum sunt, sed ipsæ veræ sunt, quæ æternæ et incommutabiles sunt. Potest dici quod res potest sumi proprie pro essentia, vel communiter pro personna sive re in se. Primo modo est in Deo realis unitas, secundo modo realis trinitas... Tertio modo potest res sumi pro ratione : non qui dicitur modus rationis cogitantis, sed modus rei quæ sola ratione est noscibilis ; et sic est realis pluralitas idearum in mente divina, quia istæ rationes æternæ plures sunt quæ dici possunt sic extenso nomine res. Non tamen est hæc pluralitas

Guillaume de Hotun est à bon droit cité parmi les plus fidèles thomistes. Cette fidélité fut de même, assure-t-on, le principal mérite d'un autre dominicain anglais, Thomas Sutton, qui paraît avoir occupé quelque chaire d'Oxford dans le temps où Guillaume professait à Paris. Mais tous les renseignements que nous avons pu recueillir sur ce Thomas Sutton se bornent à des titres de livres aujourd'hui perdus (1). Il en est de même pour ce qui regarde Guillaume Mackelelfield, de Coventry, qui fut aussi dans l'école d'Oxford un des vengeurs de saint Thomas. Les historiens de son ordre rapportent qu'il publia des écrits très vifs contre Guillaume de La Mare et contre Henri de Gand ; mais, si ces écrits ont été conservés, ils ne l'ont pas été sous son nom (2). Nous ne sommes pas enfin beaucoup mieux informés à l'égard de Bernard d'Auvergne, ou de Gannat, qui guerroya, dit-on, avec la même vaillance contre les nominalistes et les réalistes outrés, et conserva longtemps dans l'école de Paris le renom d'un bon thomiste ; mais ses livres, encore cités au XVI[e] siècle, nous manquent aujourd'hui (3).

La lutte est maintenant engagée sur deux théâtres, à Paris, à Oxford, et sur l'un et sur l'autre elle est également animée. Cependant on remarque que les dominicains vont au combat avec une confiance, avec une ardeur que n'ont pas la plupart de leurs adversaires.

penes id quod sunt, quia omnes una essentia sunt ; nec penes id ad quod sunt, quia distinctionis æternæ non est causa temporalis ; sed penes id quo sunt ; quo autem est cujuslibet ideæ est ratio specialis causalis et cognitionalis specialis creaturæ quæ est ejusdem imitativa. » Fol. 17, verso.

(1) Quétif et Échard, *Script. ord. Præd.*, t, I, p. 464.

(2) *Hist. litt. de la France*, t. XXV, p. 152.

(3) *Hist. littér. de la France*, t. XXV, p. 203.

Sous un drapeau qui porte le nom de saint Thomas, un si grand nom, ils se croient à l'abri de tout péril. C'est là le secret de leur audace. Ils sont, d'ailleurs, encouragés par le plus grand nombre des maîtres qui, n'étant ni de leur ordre ni de l'ordre rival, témoignent avec indépendance en faveur de l'un ou de l'autre. Henri de Gand s'est, il est vrai, prononcé pour les franciscains, et c'est une adhésion considérable, mais il n'a pas eu beaucoup d'imitateurs. On trouve que les franciscains sont, avec Roger Bacon, trop positifs et ne le sont pas assez avec saint Bonaventure. La voie moyenne, que suivent les dominicains, est celle que généralement on préfère.

Il faut ici parler d'un incident qui pouvait avoir des suites, mais n'en eut pas. Un dominicain de quelque renom, Jean de Paris, fut alors une occasion de scandale. Membre d'un ordre privilégié, il combattit les prétentions des papes sur l'indépendance des rois ; théologien, il se déclara, sur un des sacrements, contre la foi commune et proposa des explications qui furent jugées hérétiques ; philosophe, il essaya de concilier des thèses inconciliables, et trahit saint Thomas en se donnant l'apparence de le vouloir justifier. Nous n'avons à nous occuper ici que du philosophe.

Le n° 14,572 de la Bibliothèque Nationale nous a conservé sous son nom un recueil de questions quodlibétiques, où l'on reconnaît très vite qu'il n'est pas un thomiste orthodoxe. Voici d'abord son opinion sur une question grave, celle de la nécessité. Il y a, suivant Avicenne, bien des choses nécessaires, et c'est aussi le sentiment de quelques réalistes chrétiens. Pour ne citer que cet exemple, ils considèrent comme nécessaires les formes spécifiques ou génériques, l'huma-

nité, l'asinité, l'animalité, qui, assurent-ils, sont nécessaires comme intrinsèques, par opposition aux formes extrinsèques qui ne peuvent ne pas être contingentes. Mais ce sont là, suivant Jean de Paris, des distinctions obscures et périlleuses. Il est plus conforme à la raison, à la foi, de dire que Dieu seul est nécessaire, que toutes les créatures de Dieu peuvent être et n'être pas (1). Cela est, en effet, plus simple et nullement compromettant. Mais notre docteur n'a pas toujours cette prudence. Une même chose, dit-il ailleurs, ne peut être absolue et relative : l'absolu, c'est la substance ; le relatif, c'est l'accident. Il n'y a pas de rapport de substance à substance ; la substance n'a de rapport qu'avec sa cause, qui est Dieu. Cette proposition ne paraît pas acceptable. On pense, en effet, généralement, que toutes les substances ont entre elles des rapports naturels de genre et d'espèce, et que Socrate, par exemple, est humainement identique à Platon. Mais en cela, dit Jean de Paris, on pense mal, car la substance n'est pas Socrate, c'est l'homme même, et s'il y a deux hommes, Socrate et Platon, c'est par accident (1).

Il n'est pas besoin d'insister. Quelques bibliogra-

(1) « Ideo pono unum solum necesse esse, scilicet Deum, omnia autem alia possibilia. » *Quodlibet*, Joannis Paris.., quæst. 2.

(1) « Nulla res est immediate sub respectu, nisi accidens solum, quia substantia non habet ordinem ad aliquid secundum se, sed solum secundum aliquid sibi additum ; et res absoluta hoc modo non est nisi substantia, et res relata non est nisi accidens ; et ideo, sicut nihil est substantia et accidens, sic nihil idem est relatum et absolutum ; substantia enim dependet a Deo in ratione creati et non secundum quod substantia vel essentia, sed secundum esse actuale, quia creavit Deus ut essent omnia, et sic substantia, secundum esse quod sibi accidit, dependet a Deo ut a causa, nec ad aliquam creaturam habet dependentiam vel ordinem, nisi secundum quod aliquid sibi accidit : sicut homo non est duplum nisi secundum quantitatem. » *Quodlib.*, quæst. 1.

phes ont cru devoir attribuer à Jean de Paris cette apologie de saint Thomas qu'on trouve dans les Œuvres de Gilles de Rome, sous le titre de *Correctorium corruptorii S. Thomæ.* Evidemment ils se sont trompés. Jean de Paris ne nous a laissé que trois ou quatre réponses à des questions philosophiques ; nous ne connaissons donc pas l'ensemble de sa doctrine ; mais nous savons, du moins, comment il a défini la substance, et cela nous suffit. Non, il n'a pas défendu saint Thomas ; il s'est, au contraire, séparé de lui. On a maintenant la preuve convaincante de cette défection qui n'avait pas encore été signalée.

Mais, avons-nous dit, elle fut sans conséquence. Jean de Paris eut, de son vivant, une renommée qu'il dut moins à son mérite qu'à l'indépendance de son caractère. C'est pourquoi son exemple n'entraîna personne, et, s'il causa quelques alarmes, on s'en remit bientôt. On peut même supposer que cette unique défection rendit plus éclatantes les nombreuses adhésions des maîtres étrangers à l'ordre qu'avait illustré saint Thomas.

CHAPITRE XXI.

Humbert de Prulli, Siger de Brabant, Godefroy de Fontaines, Pierre d'Auvergne, Jacques de Viterbe, Gilles de Rome.

Parmi ces libres thomistes nous avons à nommer d'abord Humbert, abbé de Prulli, de l'ordre de Citeaux. Plusieurs commentaires lui sont attribués, sur la *Métaphysique*, le traité *De l'âme* et les *Sentences*. Or, achevant ses gloses très étendues sur la *Métaphysique*, qui nous ont été conservées dans le n° 746 de l'Arsenal, Humbert déclare qu'il les a rédigées sur les cahiers d'Albert-le-Grand et de saint Thomas, compilant et paraphrasant les décisions de ces grands docteurs (1). S'il n'avait pas fait cet aveu, nous aurions facilement reconnu ses emprunts. Plus encore que saint Thomas, Albert est son maître ; sur toute question il l'interroge et reproduit sa réponse. Il n'y a pas un dominicain qui l'ait plus souvent cité. Aucun autre religieux de Citeaux n'ayant alors pris la parole pour contredire l'abbé de Prulli, l'école des bernardins fut gagnée au parti des nominalistes modérés et conciliants. C'était une importante conquête. Les moines

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XXI, p. 88.

de Citeaux jouissaient d'une très grande considération. Dans tous les temps ils avaient témoigné le zèle le plus ardent pour les intérêts de la foi ; on ne pouvait donc les soupçonner de les trahir au profit de la logique. Quand, pour justifier les scrupules de leur orthodoxie, les religieux de Saint-François alléguaient l'autorité d'Alexandre de Halès ou de saint Bonaventure, les cisterciens relevaient fièrement la tête en nommant saint Bernard. Quels avaient été les progrès de l'esprit philosophique ! Assurément, on ne pourrait signaler de bien graves différences entre la doctrine d'Abélard et celle de saint Thomas ; ce sont deux tiges jumelles qui partent du même tronc, pour se développer ensuite avec plus ou moins d'énergie. Voilà donc les disciples de saint Bernard qui sont devenus à quelque degré les complices d'Abélard ! C'est ainsi que la vérité se venge de l'erreur. Elle n'élève pas de bûchers, elle ne lance pas de foudres, mais elle pénètre doucement dans les esprits les plus rebelles, et les éclaire lorsqu'ils fuient la lumière ; puis, lorsqu'elle s'est rendue maîtresse de la place, elle oblige l'ennemi à faire l'aveu de sa défaite, et se donne aussi souvent qu'elle le peut le plaisant spectacle de ces étonnantes capitulations. C'est là toute sa vengeance.

Après les cisterciens la doctrine de saint Thomas gagna les sorbonnistes. Nous avons parlé des contestations qui s'étaient élevées entre l'Université de Paris et les ordres nouveaux. Durant ces orages, les hôtes du collège fondé par Robert de Sorbon s'étaient montrés les défenseurs les plus ardents des privilèges universitaires. Guillaume de Saint-Amour avait rédigé dans cette maison ses éloquents libelles. Mais parce

que les maîtres séculiers, s'étant ligués pour repousser une invasion justement redoutée, avaient eu principalement affaire dans cette lutte mémorable aux religieux de Saint-Dominique, la Sorbonne devait-elle, par esprit de rancune, répudier, même la paix faite, les principes de la philosophie dominicaine? Devait-elle s'éloigner d'Aristote, pour n'avoir pas le déplaisir de le suivre avec saint Thomas ? Remarquons, d'ailleurs, que, les franciscains tenant la tête de la secte contraire, la Sorbonne ne pouvait se déclarer contre la doctrine de l'un des nouveaux ordres sans adhérer à celle de l'autre. Ainsi, pour régler sa conduite sur ses ressentiments, il fallait s'abstenir. Mais s'abstenir de philosopher, en ce temps, à Paris, à quelques pas de Garlande, était-ce possible ?

Les divergences des dominicains et des franciscains laissant donc aux sorbonnistes la liberté du choix entre l'une et l'autre philosophie, on les vit d'abord hésiter et puis se prononcer énergiquement en faveur des conclusions franciscaines. Henri de Gand appartenait à la maison de Sorbonne (1). Mais Henri de Gand fut bientôt désavoué par ses confrères. Il le fut d'abord par Siger de Brabant. Un certain nombre de traités qui se rapportent aux sections diverses de la philosophie nous ont été conservés sous les noms de Siger de Brabant et de Siger de Courtrai. Si, comme le suppose M. Le Clerc, Siger de Brabant et Siger de Courtrai ne font qu'un, tous ces traités sont d'un régent *hospes* ou *socius* de la maison de Sorbonne, qui eut l'insigne honneur d'avoir Dante parmi ses écoliers. Ce sont des opuscules d'un intérêt inégal. M. Le Clerc en a fait le dénombrement en

(1) Franklin, *La Sorbonne*, p. 222.

historien fidèle. Mais quelle en est la doctrine ? C'est ce qu'il nous reste à dire. Dante se représente dans le paradis interrogeant saint Thomas et lui demandant de quelles âmes illustres il est entouré. Saint Thomas lui nomme Albert de Cologne, Gratien, Isidore de Séville, Richard de Saint-Victor et puis lui dit : « Celui-« ci..., c'est l'éternelle lumière de Siger, qui, pro-« fessant dans la rue du Fouarre, mit en syllogismes « d'importantes vérités (1). » Siger de Brabant est, en effet, un raisonneur très subtil, qui fait un usage habituel de la démonstration syllogistique. Quant à ses décisions, saint Thomas avait la meilleure des raisons pour les trouver non moins importantes que vraies, puisque Siger les tenait de lui. Nous ne voulons pas dire que ce docteur n'ait fait que répéter les leçons du maître par lui choisi. On verra tout à l'heure qu'il eut, au contraire, l'esprit libre et suffisamment inventif ; mais nous montrerons aussi que sa doctrine est au fond le pur thomiste.

L'œuvre la plus personnelle de Siger est un court traité sur la nature de l'âme, *De anima intellectiva*, qui nous est offert par le n° 16,133 de la Bibliothèque Nationale. Il se divise en dix chapitres, et dans chacun de ces dix chapitres une question particulière est fermement résolue. Aristote ne s'est-il pas clairement expliqué sur la nature de l'âme ? Suivant Siger, les explications d'Aristote sont claires, mais on les a mal comprises. L'âme est, à proprement parler, l'intelligence, et quand on donne le nom d'âme à l'énergie végétative, à l'énergie sensitive, c'est simplement par analogie. Puisque l'homme vit, sent et pense, la diversité de ces actes démontre sans aucun doute la plura-

(1) *Paradiso*, chant X, v. 136.

lité des formes qui sont réunies dans la personne humine ; mais toutes ces formes, communément désignées par le nom d'âmes, ne sont pas, il s'en faut bien, de même nature. Ainsi la sensibilité, la végétabilité sont des attributs du corps, et l'intelligence est ce qu'elle est en elle-même, par elle même. On dit qu'elle forme avec le corps un tout composé. On peut le dire, mais on dirait mieux qu'elle s'unit au corps sans rien abdiquer de son individualité. Voilà ce dont Albert-le-Grand ne s'est pas bien rendu compte. Pour lui, l'âme c'est la vie, et dans toutes les manifestations de la vie il voit la même âme agissant suivant selon des modes différents. C'est là certainement une erreur. Saint Thomas lui-même ne s'est pas exprimé sur ce point d'un manière satisfaisante, lorsqu'ayant distingué l'acte et la puissance de l'âme, il a désuni le corps et la puissance, mais uni l'acte et le corps. Ce langage est obscur et fait mal comprendre l'opinion de saint Thomas. L'intelligence, l'âme intellective, en un mot l'âme est, en acte comme en puissance, une substance qu'on définit mal en la disant séparable du corps ; il faut dire qu'elle en est toujours séparée, en cette vie comme après cette vie. Assurément l'intellect pense au moyen du corps ; mais cela ne signifie pas que le corps et l'intellect soient réellement unis. Le corps n'est pas le sujet de l'âme ; par rapport à l'âme, le corps est l'objet (1).

(1) « Dicendum est secundum intentionem Philosophi quod anima intellectiva in essendo est a corpore separata non ei unita, ut figura ceræ, sicut sonant plura verba Aristotelis et ejus ratio ostendit ; anima tamen intellectiva corpori est unita operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate... Et cum intellectus dependeat ex corpore et phantasmate in intelligendo non dependet ex eo sicut ex subjecto in quo sit intelligere, sed sicut ex objecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui. » Num. 16,133 de la Bibl. Nat., fol. 55, verso, col. 2.

Ce spiritualisme est rigoureusement dogmatique. Sur la question ici traitée les philosophes préfèrent habituellement s'en tenir à des termes vagues, qui ne les engagent pas trop. Siger n'a pas cette prudence. On ne doit peut-être pas s'en étonner, puisque c'est un logicien. Ce logicien est, d'ailleurs, un chrétien qui cherche à prouver le mieux possible que l'âme est immortelle. Or il n'est pas douteux que la thèse de l'âme constamment séparée rende cette démonstration beaucoup plus facile que celle de l'âme d'abord unie, puis séparable. C'est pourquoi nous n'avons rien à remarquer, rien à reprendre dans le chapitre où Siger traite particulièrement cette grave question de l'âme immortelle. Il aurait mieux fait sans doute d'invoquer moins souvent ici le témoignage d'Aristote ; mais, au XIII[e] siècle, qui ne cite pas Aristote mal à propos ? Négligeons donc ce détail et continuons notre analyse.

Quand on se ménage des facilités pour résoudre un problème, il est ordinaire qu'on se crée des difficultés pour en résoudre un autre. C'est là ce que Siger va bientôt reconnaître. Ayant uni l'âme ou la forme à la matière, saint Thomas a pu, cette union supposée, s'expliquer la multiplicité des âmes. La matière, a-t-il dit, naturellement limitée, limite la forme qu'elle reçoit. Mais s'il est admis que la forme subsiste en elle-même, sans union avec la matière, l'individualité des âmes n'est pas facilement explicable. Siger en convient et cela le trouble. Cela même, dit-il, l'a troublé longtemps ; longtemps il s'est demandé comment il devait conclure. Cependant si la logique le sommait de reconnaître l'unité des âmes, la foi, d'autre part, le lui défendait, et finalement c'est à la foi qu'il a pris le

parti d'obéir (1). Ainsi, malgré la raison, il faut croire que les âmes sont individuelles.

Mais d'autres questions sont à résoudre. En disant de la forme qu'elle est toujours séparée de la matière, Siger ne s'est pas seulement prononcé contre la matière individuante de saint Thomas ; la désunion substantielle des deux éléments du composé a cette autre conséquence, que la forme ne peut individualiser la matière. La matière est-elle donc essentiellement une ? On l'a supposée telle ; mais on s'est gravement trompé. Ici la foi n'a pas besoin d'intervenir ; éclairée par les sens, la raison est parfaitement convaincue qu'il n'y a pas de matière universelle. Oui, nous avons une notion quelconque de cette matière universellement indéterminée, et, de même, une notion quelconque des genres, des espèces, à part des individus qui les composent ; mais ces notions sont de pures notions, abstraites des choses et nullement conformes à l'essence des choses. Sur ce point le langage de Siger est d'une précision remarquable (2). Il avait publié plusieurs écrits contre le réalisme ontologique des franciscains (3). Nous n'en avons conservé qu'un,

(1) Fol. 57, verso, col. 1 ; à la fin du chapitre.

(2) « Concluditur quod res significata, per terminum communem constituta, quantum ad modum secundum quem signatur sit conceptus mentis tantum. Et hoc est verum, quia illum modum, secundum quem signatur abstracte ab individuantibus principiis, non habet in essendo, sed solum apud intellectum ; ipsa tamen res significata id quod est est extra animam... Concedendum quod per terminum communem significatur universale ut universale, sicut ratio probat, et nihilominus universale ut universale est conceptus mentis tantum ; id tamen quod universale est, sive quod universalem habet intellectum, non est conceptus tantum, sed res extra animam existens, licet non sic existat sicut universaliter intelligitur. Unde ratio solum convincit quod res significata per terminum communem, considerata quantum ad modum qui circa eam consignificatur, sit conceptus mentis. » Sigeri *Quæstiones logicales* ; num. 16,133, fol. 58, col. 2.

(3) *Hist. littér. de la France*, t. XXI, p. 120.

mais il nous suffit ; sa doctrine s'y trouve complètement exposée, et cette doctrine est la négation formelle de toute essence universelle.

Ainsi la matière et la forme ne sont pas unies dans la substance ; la substance est leur nom commun, mais ce nom commun n'exprime pas une communauté d'existence ; elles existent côte à côte, l'une et l'autre individuellement déterminées. Il s'ensuit que le principe individuant de la substance est non pas interne, mais externe. Telle matière individuelle reçoit telle forme individuelle, et la substance est individuellement créée. Voici, par exemple, plusieurs individus de même espèce, plusieurs hommes. Ils ne diffèrent pas sous le rapport de la forme ; leur forme est identique. Ils diffèrent en ce que la matière de l'un est ici et que celle de l'autre est là. Mais cela ne prouve aucunement que chacune de ces matières individualise quelque part d'une forme commune ; l'humanité ne se partage pas, elle est essentiellement tout entière en Platon comme en Socrate. Cela prouve simplement que l'acte créateur de telle substance a revêtu de telle forme identique telles et telles matières diverses. Mais puisque ni la matière ni la forme n'existent en l'état de fonds commun, c'est du principe générateur, c'est-à-dire du principe externe, que procèdent à la fois l'individualité de telle substance et des deux éléments qui la composent (1).

(1) Dicendum vel sciendum quod individua ejusdem speciei non differunt secundum formam ; forma enim in eis secundum substantiam non dividitur. Materia et hujus individui a materia alterius individui per se non dividitur : sed differt unum individuum ab alio suæ speciei per hoc quod unum individuum habet formam in materia sub determinatis divisionibus seu suppositione determinata, utpote hic sitam, aliud autem individuum formam habet suæ speciei alibi sitam ; et forma in utroque individuo non est alia diversitate quæ sit secundum ipsam formam indivisam in divisione

Comme on l'a remarqué, le spiritualisme de Siger est encore plus positif, si l'on peut ainsi parler, que celui de saint Thomas ; mais, à cela près, la doctrine de l'un est celle de l'autre. En effet, de toutes les thèses réalistes que saint Thomas a combattues il n'en est pas une seule dont Siger ait cru devoir prendre la défense. Ce n'est pas un disciple servile, et c'est néanmoins un disciple fidèle.

Nommons après Siger un autre sorbonniste, Godefroid de Fontaines, qui n'a pas mis moins de sincérité dans ses déclarations. On pourrait en douter quand on le voit si diversement jugé par les historiens des ordres rivaux, les uns le comptant au nombre des partisans de saint Thomas, les autres affirmant qu'il fu un de ses plus véhéments adversaires. Quand ce docteur eut quitté sa chaire, il devint chancelier de l'Église et de l'Université de Paris. On comprend donc que l'opinion d'un tel personnage ait été réputée d'un grand poids, et que chacun des deux partis se soit disputé son témoignage. Il est vrai de dire que, sur certaines questions étrangères à la philosophie, Godefroid de Fontaines ne s'est pas exprimé comme saint

secundum seipsam formam. Nec miretur aliquis quod dicimus formam esse unam unitate quæ est secundum substantiam in utroque individuo et hic et alibi sitam, quia cum intelligimus formam unam unitate quæ est secundum ejus substantiam, non intelligimus aliquid individualiter acceptum, sed in specie, cum forma materialis per se non individuetur ; unum autem secundum speciem esse in pluribus individuis et habere plures species hic et alibi non est impossibile, et cum generetur individuum alicujus speciei ex materia privata illa forma et specie, non generatur alia forma a præexistente alietate quæ sit secundum substantiam formæ in se acceptam, sed eadem forma secundum formam quæ prius erat in alia parte materiæ generata est : idem enim secundum speciem præ esse et generari nullum est inconveniens, et, sicut forma in individuis non est divisa secundum se nec primo nec ex consequenti, sic nec materia ; ipsa enim per se non dividitur, sed quia quanta hic est et alibi posita. » *De anima intel ect.* num 16,133, fol. 57, col. 2.

Thomas. Appartenant au clergé séculier, il n'aimait pas les ordres mendiants, et c'est un sentiment dont il n'a pas fait mystère. En outre, comme il n'était aucunement obligé de croire à l'infaillibilité du Docteur Angélique, il s'est permis de censurer quelques-unes de ses propositions, et il ne l'a pas toujours fait en de mauvais termes. Mais a-t-il donné pour cela dans les écarts franciscains ? On va l'apprendre.

Godefroid de Fontaines nous a fait la confidence de toutes ces opinions dans un recueil de *Quodlibeta* dont il existe des manuscrits nombreux. Ce prétendu fauteur des illusions franciscaines se déclare d'abord l'ennemi des abstractions réalisées. Il faut, dit-il, restituer aux termes du vocabulaire scolastique leur sens primitif, leur sens véritable. Toutes les erreurs de la doctrine réaliste ont une commune origine ; elles viennent de l'abus des distinctions. Pour ramener dans le droit chemin les esprits égarés, il s'agit de prouver qu'en multipliant les mots on n'a pu faire aucune addition au nombre des substances. Ainsi l'une des distinctions les plus accréditées est celle de l'être et de l'essence. *Esse*, *essentia*, sont deux mots qui ne s'emploient pas toujours indifféremment ; l'un a quelquefois plus d'énergie que l'autre. Mais il ne suit pas de là qu'ils signifient des choses diverses. Qu'est-ce, en effet, que l'être pris en soi ? Quand on le distingue de l'essence, c'est tout simplement la puissance de devenir. Or toute puissance est nécessairement dans un sujet. Quel est donc le sujet de cette puissance qu'on appelle « être » ? Est-ce, par hasard, la matière encore indéterminée, la matière qui n'a pas reçu de la forme l'acte qui donne l'essence ? Mais ce n'est là qu'une fiction. Laissons les mots, venons aux choses.

Voici le feu, et l'on distingue dans le feu l'être et l'essence : l'être, c'est, dit-on, ce qui répond au mot « feu » pris absolument, sans aucune acception de qualités intrinsèques, extrinsèques ; l'essence, c'est le feu qui brûle, et qui tient cette propriété de brûler de la forme jointe à la puissance. Soit ! ces distinctions sont admises ; mais en quel lieu trouve-t-on le feu qui ne brûle pas ? C'est une question bien simple. Eh quoi ? trouble-t-elle à ce point l'esprit des réalistes qu'ils n'y puissent répondre ? Ils y répondront, on peut en être assuré ; quand ils se sont un instant recueillis pour faire appel à leur mémoire, les réalistes ont toujours une réponse à donner ; et, en effet, les grands logiciens de leur secte ont inventé plusieurs théorèmes dans lesquels on démontre que cette objection est sans valeur. Mais, pour notre docteur, les démonstrations sont des mots assemblés, et il demande qu'on lui présente la chose, la chose qui est le feu dépourvu de forme substantielle ; en d'autres termes, le feu qui ne brûle pas. Or, comme on ne peut faire ce qu'il demande, on l'autorise à dire que la génération de l'être et celle de l'essence ont lieu simultanément au sein du même sujet, et qu'en définitive toutes les distinctions réalistes, en ce qui regarde l'être et l'essence, sont des thèses purement rationnelles (1). C'est une déci-

(1) ... « Si esse differet ab essentia realiter, tunc fieret unum compositum ex esse et essentia, sicut ex potentia et actu. Non autem alia productione producitur potentia et accidens, sed eo ipso quo producitur unica productione totum compositum per se ex potentia et actu producuntur partes in illo composito ex consequenti, quia, producto toto, producuntur partes. Et ideo non esset dicendum proprie quod essentia prius produceretur quam esse, vel e contrario, cum hæc per se non producantur, sed productione compositi. Posset tamen dici, secundum quod dicit Augustinus, XII *Confession.* c. XXIX, quod, cum informe materiæ præcedat formam, sed forma dignitate et perfectione præcedit materiam, sicut materia non potest

sion qu'il importe de recueillir. Elle est sage et les termes en sont énergiques. On a donc lieu d'espérer que notre docteur continuera l'assaut qu'il a si bien commencé.

Si l'être n'est pas avant l'essence, les universaux pris en eux-mêmes vont pareillement devenir de simples vues de l'intellect. Loin de redouter cette conclusion, Godefroid l'a recherchée. Il l'énonce, puis il argumente ainsi : « Pour être convaincu de ce qui » vient d'être dit, il faut savoir premièrement qu'il « n'existe dans la nature des choses, hors de l'intel- « lect, rien qui soit simplement l'être, la raison d'être « d'une essence ne pouvant être la raison d'être en gé- « néral, mais étant nécessairement cette raison d'être « particulière. En effet, si les universaux, considérés « en leur manière d'être universelle et abstraite, n'e- « xistent pas dans la nature, à plus forte raison cela « se dira-t-il du plus universel des universaux. Or,

produci in esse omnino informis, cum origine præcedat suam formationem, sic essentia non potest produci sine esse, tamen origine præcedit suum esse. Sed ex prædictis potest ostendi quod sic non potest per omnem modum dici. Nam si sic differunt hæc, scilicet esse et essentia, ut potentia et actus, tunc aut differunt ut potentia simpliciter, quod est hyle, et actus simpliciter, qui est forma substantialis. Et sic veritatem habere videtur quod dicitur. Aut differunt ut potentia secundum quid, ut subjectum et actus secundum quid, qui est forma accidentalis ; et tunc cum illud quod sic est in potentia non solum origine sed actualitate et perfectione habeat esse simpliciter, prius quam illud quo perficitur sic secundum quid, et sic etiam dicitur prius simpliciter absque aliqua determinatione, licet, ut est potentia secundum quid, sit prius solum origine, et imperfectius secundum quid, et aliud prius perfectione non simpliciter secundum quid ; sicut patet. Cum fit ignis calidus, ut dictum est, videretur quod simpliciter crearetur prius esse quam essentia, sicut simpliciter prius producitur ignis in esse, ignis per generationem simpliciter, quam producatur ignis in esse calidi per generationem secundum quid. Et ideo secundum prædicta dicendum est, quod cum omnino sint idem secundum rem esse et essentia, non est ibi aliqua prioritas, non ordo realis, nisi forte secundum rationem et modum intelligendi et significandi. » God. de Fontibus, *Quodlibeta,* Quodlib. secundum, qæust. ultima.

« l'étant et l'être sont ce qu'il y a de plus universel ; « donc, etc., etc. En outre, s'il existait dans la nature « une chose possédant l'être absolu, sans aucune « détermination particulière, comme toutes les choses « prises ensemble possèdent l'être en général, l'être « absolu, toutes les choses seraient cette chose, et « ainsi, dans la nature, tous les étants ne seraient en « réalité qu'un seul étant, comme l'a déclaré Parmé- « nide. Ce qui est faux ; donc, etc., etc. Secondement « il faut savoir que les espèces dites *entia specialia* ne « déterminent pas l'être, mais en sont plutôt les déter- « minations, en descendant jusqu'aux derniers degrés « de l'être. En effet, la notion du genre n'est jamais con- « tenue dans la notion de ce qui détermine le genre en « espèce, « animal » étant hors de la notion de « raison- « nable ». Mais l'être ne peut être hors de la notion « d'une chose quelconque ; donc l'être ne signifie pas « une chose en soi, alors même qu'on emploie ce mot « pour désigner l'ensemble des choses. L'être n'est « pas toutefois purement équivoque ; il est analogue, « puisqu'il existe entre tous les êtres une analogie, « une relation harmonique, une ordonnance non « moins essentielle que conceptuelle : en effet, aussi « bien suivant la réalité que suivant l'intelligence, la « plupart des êtres sont dans une dépendance réci- « proque (1). » Godefroid de Fontaines ne dédaigne

(1) « Ad hujus ergo evidentiam sciendum primo quod in rerum natura extra intellectum non est aliquid quod sit esse solum, ita scilicet quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi, sine appositione alicujus particularis rationis essendi. Quod patet primo, quia si universalia in suo esse universali et abstracto non habent esse in rerum natura, sed tantum in intellectu, oportet hoc maxime verificari de maxime universalibus. Sed ens et esse sunt de maxime universalibus ; ergo, etc., etc. Secundo, quia si aliquid in rerum natura esset absolute dictum, nullam determinatam rationem entis includens, cum omnia includant esse universaliter et absolute

pas les arguments employés déjà dans l'intérêt de son opinion ; mais, on le voit, il ne se contente pas de reproduire des lieux-communs ; il fait valoir contre les thèses réalistes des objections nouvelles. Il déclare d'ailleurs, et en des termes excellents, que la négation de l'être en soi n'infirme en rien les grands principes sur lesquels reposent, d'une part, la science des choses, et, d'autre part, l'ordre social. Non, sans doute, tous les êtres ne sont pas un seul être ; l'individualité des choses, la personnalité des êtres raisonnables ne sont pas de décevantes illusions. Mais s'ensuit-il que le logicien soit contraint de voir dans toutes les natures des actes étrangers les uns aux autres, absolument isolés, absolument libres, n'ayant aucun rapport, aucun lien ? C'est une conséquence extrême, contre laquelle Godefroid de Fontaines est jaloux de s'inscrire. S'il proteste, en physique, contre la thèse de l'être commun quoique multiforme, il reconnaît que la vie de tous les êtres est réglée par la même loi, qu'ils ont tous en commun une manière d'être dont l'analyse elle-même rend un compte exact en démontrant l'harmonie de tous les phénomènes individuels. S'il ne veut pas, en morale, que tous les individus humains soient pris pour d'éphémères mani-

dictum, omnia essent illud unum esse, et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, sicut posuit Parmenides ; quod falsum est. Ergo, etc., etc. Secundo sciendum est quod... nec entia specialia se habent ad ens sicut species determinantes ipsum, sed magis sunt significata ejus etiam usque ad specialissima descendendo, quia semper genus est extra intellectum illius per quod determinatur ad speciem : sicut animal est extra intellectum rationalis. Ens autem non potest esse extra intellectum alicujus rei, et ideo ens non dicit aliquid unum, etiam secundum intellectum, de omnibus rebus ; nec tamen est pure æquivocum, sed analogum, nam inter entia est quædam analogia et proportio, sive ordo, et in essendo et in significando, quia et in esse et in significari quædam eorum dependent ab aliis. » Quodl. III, quæst. 1.

festations de l'homme en général, et si, par conséquent, il se prononce contre la tyrannie de l'état, défini le maître absolu, souverain, de tous ses membres devenus ses sujets, il professe néanmoins que tous les citoyens d'une même patrie sont unis les uns aux autres par une chaîne plus forte que de simples contrats, et que cette chaîne est l'instinct des devoirs réciproques, l'instinct de l'ordre, l'instinct social. Allons maintenant vers d'autres conclusions.

Si l'universel n'est pas un tout réel qui sert de sujet aux choses singulières, qu'est-il donc ? Il est, en tant que joint aux choses, leur manière d'être plus ou moins commune ; mais, en tant que vraiment universel *per se*, ce n'est pas autre chose qu'un concept formé par voie d'abstraction. Voilà ce que Godefroid de Fontaines déclare sans équivoque, avec tous les nominalistes et tous les adhérents de l'école dominicaine. Battus sur le terrain de la physique et forcés d'avouer leur défaite, quelques réalistes obstinés disaient alors : Si les choses ne subsistent qu'individuellement, comment expliquer la production de cet universel conceptuel qui vient des choses sans être conforme à la nature des choses ? Il faut donc que l'intellect agent modifie la nature des choses avant d'en transmettre la notion à l'intellect patient, ou que, du moins, par une opération exercée sur le fantôme ou l'espèce impresse, l'intellect agent transforme cette espèce de particulière en universelle (1). Mais ce sont là, suivant notre docteur, des imaginations puériles. Les choses

(1) « Arguebatur quod intellectus agens aliquid facit circa rem, sive circa phantasma quod est repræsentativum rei intelligibilis, quia, secundum Commentatorem, intellectus facit unversalitatem in rebus ; et hoc arguitur ratione quod cum aliquid est agens vel movens in potentia, si fiat agens vel movens

sont ce qu'elles sont et l'intellect agent n'exerce sur elles aucun empire. En ce qui regarde les concepts, ils viennent des choses, et, suivant des procédés qui lui sont propres, l'intellect conçoit universellement ce qui subsiste individuellement. Est-ce à dire que, pour préparer cette conception, l'intellect agent ait besoin de faire transporter dans son laboratoire les espèces de première intention, de les jeter dans un creuset afin de les dégager de toutes les circonstances individuantes, de les réduire à leur dernière essence, et de les présenter ensuite sous cette nouvelle forme à l'intellect patient ? Il faut s'en tenir à quelque chose de bien plus simple. Les sens éprouvent des sensations ; l'intellect forme des abstractions : voilà tout ce que Dieu nous a permis de savoir touchant la génération des idées ; n'inventons pas des fables pour expliquer ce que nous pouvons regretter de ne pas mieux comprendre. (1).

in actu, oportet quod ipsum aliquo modo transmutetur et quod circa ipsum fiat aliquid quod de se non habet. Ergo cum res quæ erat intelligibilis in potentia fiat intelligibilis et movens intellectum possibilem in actu, et hoc virtute intellectus agentis, oportet quod circa ipsam aliquid fiat ab intellectu agente. » Quodlib. V.

(1) « Verum est quod intellectus facit universalitatem in rebus; non quidem quod per ejus actionem contingat quod res secundum id quod sunt in seipsis sint universales, sed sic quod ejus actione vel virtute fit quod quidditas rei quæ singulariter existit per hoc quod per lumen intellectus agentis attingitur, secundum id quod est quidditas essentialis præter designantia accidentia, ab intellectu possibili sic apprehendatur. Illud enim quod sic ab intellectu agente attingitur et intellectui possibili objicitur, quamvis in esse quædam habet condeterminantia conditionibus individuantibus ipsum, (et) sit solius Socratis determinate, secundum id tamen secundum quod attingitur, sive id quod attingitur, sic non plus est determinatum ad Socratem quam Platonem : sicut enim materia Socratis, ut secundum se absque omni forma determinata considerata, non plus est Socratis quam Platonis, vel cujuscumque alterius, et sic in omnibus quadam unitate et una natura, ita etiam forma Socratis, sive ipsa humanitas Socratis, ut præter omnes conditiones prædictas considerata, non plus est Socratis quam alterius, sed est id quod est aliquid secundum se in tali specie vel natura, et sic quadam uni-

Toutes ces conclusions sont simplement thomistes. Quand donc Godefroid de Fontaines n'est-il pas d'accord avec saint Thomas ? C'est quand celui-ci fait aux réalistes des concessions dont ils peuvent abuser. Ainsi Godefroid n'approuve pas les termes dont s'est servi saint Thomas en exposant sa thèse relative au principe d'individuation. Rechercher le principe d'individuation et faire grand état de cette recherche, c'est offrir un argument de grand poids aux partisans des essences universelles. En effet, si l'individuation s'opère au moyen d'un principe externe, ce principe est un agent qui vient saisir une portion du genre, s'y adjoindre et constituer l'espèce, puis saisir une portion de l'espèce et constituer de même l'individu. A ce compte la matière est par elle-même, et par elles-mêmes sont également les formes qui viennent la diversifier. Ainsi les différences appartiennent à la catégorie de la substance, et tout phénomène qui se manifeste sur le fonds commun de la matière est produit par une

tate est humanitas in omnibus, quia non importat in se unde in diversis distinguatur. Unde Avicenna, quinto *Metaphysicæ : Humanitas quæ est in Platone, ex eo quod est humanitas, non est alia ab ea quæ est in Socrate*. Non est tamen concedendum quod hæc et illa sunt una numero. Hoc tamen scilicet ut, absque diversitate numerali, ipsa quidditas secundum se absolute comprehendatur, fit contactu luminis intellectus agentis præter conditiones individuantes ipsam quidditatem in se attingentis, ut dictum est ; ut sic ipsum universale, secundum formalem rationem, sit in intellectu subjective, quia ipse conceptus intellectus est universalis et abstractus ; quia nec est in subjecto designato, nec est etiam objecti quantum ad hujusmodi conditiones designantur. Non sic autem universale est secundum formalem rationem in re extra, quia nulla res materialis existit extra in rerum natura nisi singulariter sit, scilicet per conditiones individuantes designata... Et ideo rei extra non dat intellectus universalitatem realem et formalem, sed hoc dat ei quod quia attingitur dicto modo, secundum hunc modum quo sic attingitur fit objectum intellectus abstracti, et causat abstractum conceptum qui est universale formaliter ; et hoc est quod dicitur quod licet res existant singulariter, tamen universaliter intelliguntur. » Quodlibet V.

forme additionnelle dont l'accession décompose une forme supérieure. C'est là ce que devaient dire, non pas les thomistes, mais leurs adversaires, les partisans de la forme individuante, et ce qu'ils disaient en effet, comme nous l'apprennent, outre leurs écrits, les témoignagnes conformes de Siger (1) et de Godefroid. Mais celui-ci leur répond : qu'est-ce que cet agent externe à l'égard du genre, de l'espèce ? C'est un accident. Donc la génération de l'individu est accidentelle. Voilà ce qu'il faut déclarer quand on est de la secte réaliste, quand on est fidèle et sincère disciple des maîtres franciscains. Godefroid de Fontaines reconnaît que de saints docteurs ont partagé cette étrange opinion (2). Ce qui ne l'empêche pas de la combattre. Rien avant la substance, avant l'atôme ; voilà ses prémisses. Que l'esprit d'analyse, si prompt à concevoir des chimères, distingue, au sein de la

(1) Sigeri *Quæstiones naturales*, num. 16,133, f. 54, verso, col. 1.

(2) « Individuum, prout nunc de individuo loquimur, dicitur proprie singulare suppositum unius naturæ communis, quæ in pluribus ejusdem rationis et naturæ vel speciei invenitur in actu vel in potentia. Cum ergo individua plura sub eadem specie in aliquo conveniant, quia in natura communi speciei, sive in natura communiter intellecta sub ratione speciei, per illud autem per quod conveniunt differre non possunt, videtur quod supra naturam quam importat species addat individuum aliquid per quod natura communis in illo individuetur, et ab aliis ejusdem speciei individualiter, vel materialiter distinguatur; sicut enim commune quod est genus non potest dividi in plura specie differentia nisi per additionem alicujus ad rationem speciei pertinentis, quod differens est in diversis, ita etiam videtur quod commune, quod est species, non possit dividi in plura secundum individuum, nisi quodlibet individuum addat aliquid supra naturam speciei, quæ, quantum est de se, una est in omnibus individuis, alioquin plura essent plura et non essent plura, quia nec in illa natura haberent aliquam differentiam.... Sed non videtur posse intelligi addi aliquid pertinens ad essentiam et naturam individui, quia illam totam dicit species, quæ est totum esse individuorum; ergo, si aliquid additur, videtur esse aliquod pertinens ad naturam accidentalem... Videtur ergo quod individuatio fiat per accidentia, et hoc videntur dicere philosophi et sancti doctores. » Quodl. VII, quæst. 5.

substance, tout ce qu'il y voudra distinguer ; en ordre de génération, rien ne marche avant elle (1). Oui, saint Thomas proteste à bon droit contre la thèse de la forme adventice. Cette thèse ne peut, en effet, s'appuyer que sur une grande erreur. Si l'individualité vient de cette forme, la matière est universelle, et voilà tous les individus subsistant au sein du même être. Mais comment saint Thomas prétend-il résoudre cette question, que de frivoles discoureurs ont rendue si grave aux yeux de l'école ? L'individuation, dit-il, ne peut venir d'un principe externe. A cette proposition Godefroid de Fontaines s'empresse de souscrire.

(1) « Secundum hoc esset dicendum quod quid est, sive quidditas, et habens quidditatem differrent realiter, ut per « quid est » vel quidditatem intelligatur natura secundum speciem quæ definitur et cujus definitio explicat quod quid est ejus, per « habens quidditatem » intelligatur substantia prima vel individuum de quo species prædicatur, et per hoc etiam definitio vel quidditas speciei ei attribuitur : et sic etiam natura et suppositum non sunt idem sicut substantia cum accidentibus et substantia secundum se. Sed illud non videtur posse stare, quia individuum non addit supra speciem id quod non plus includitur in significato individui quam speciei. Sed non magis de significato, vel intellectu, vel ratione individui in genere substantiæ accidentia, quam de ratione speciei individuum ; nimirum intelligimus substantiam primam, quæ principaliter et maxime substantia dicitur et secundum se habet esse reale in rerum natura extra intellectum, et de qua substantia per se et essentialiter prædicatur tanquam de eo quod est in genere substantiæ per se et diverse : per speciem autem intelligimus substantiam secundam quæ de prima dicitur, et de illa est non sicut in subjecto, sed sicut in supposito, cujus essentiam totam dicit ... Item quod posterius est altero non potest esse causa illius secundum quod posterius. Sed omnia accidentia individua videntur esse posteriora et adventitia substantiæ ; ergo in suo esse et sic etiam in sua individuatione, vel in suo esse individuo, præsupponunt substantiam in suo esse et in suo esse individuo, sive ipsam esse individuam, ut suum subjectum in quo habent accidentia omnia esse et individuari... Item non videtur posse dici quod accidentia faciant individua vel numero divisa, quia nec secundum se habent esse simpliciter, sed in substantia : ergo magis habent suam individuationem, ut videtur, a substantia singulari quam e contrario. Item si per accidentia solum fieret individuatio et formalis divisio, vel distinctio singularium sub una specie, non differrent re substantiali, essentiali, essentialiter et substantialiter ad invicem, sed solo accidente, nec esset unus homo alius ab altero in

Mais saint Thomas ajoute que l'un des deux éléments de la substance porte avec lui-même ce qui l'individualise ou le détermine, et que, déterminé par cette qualité concomitante, cet élément est à l'égard de l'autre le sujet de toute information ; donc l'individualité vient de la matière, mais de la matière naturellement, nécessairement circonscrite et limitée par telle quantité, telle étendue (1). Autre erreur, suivant Godefroid de Fon-

substantia, quia quidquid ad substantiam pertinens esset in uno esset in alio, et ideo solum alius in accidentibus esset : sicut in uno homine existente sub aliquibus accidentibus, postea omnibus illis quacumque virtute creata vel increata mutatis, ipse non differret a seipso substantialiter, sed accidentaliter tantum, et tum esset alius numero a seipso propter alietatem accidentium ; quod tamen est falsum. Ergo cum, hoc posito, non variaretur homo secundum numerum vel individuum, quod non est nisi quia non variaretur secundum substantiam quamvis variaretur secundum accidentia, individuatio in genere substantiæ non videtur causari ex accidentibus. » Quodlib. VII, quæst. 5.

(1) « Verum est autem quod homo ille esset aliquo modo alius numero a seipso, eo quod quantitas et alia accidentia circa ipsam numerationem et divisionem vel distinctionem haberent non ex diversitate subjecti, sed ex eorum interruptione et variatione illorum secundum esse et non esse circa idem subjectum. Sicut enim si homo habens accidentia posset postea conservari sine illis, tamen non haberet undè cum alio connumeraretur numero accidentali ; secundum hoc etiam aliquo modo non esset idem homo numero qui prius. Sed quia inter omnia entia quantitati soli per se videtur convenire divisibilitas in plura ejusdem rationis, et sic in plura non essentialiter sive specifice et per se sed materialiter differentia, puta hæc et hæc albedo non videtur esse alia et alia sub eadem specie differens numero secundum se, sed in quantum intelligitur esse in superficie ut in subjecto et extendi extensione superficiei, et sic intelligitur posse habere diversas partes ejusdem rationis in diversis partibus superficiei, similiter etiam in substantia materia secundum se non includit aliquid unde possit habere plures partes ejusdem rationis, imo ut sic est una et indivisibilis. Similiter etiam de quacumque forma substantiali se habet ; unde hæc substantia, ut hæc et hæc equinitas, non videtur esse alia et alia sub eadem specie differens numero secundum se ; nec secundum se intellecta equinitas videtur comprehendere unde per se possit esse hæc et hæc. Sed in quantum intelligitur importare formam in materia quanta et extensa sub diversis partibus quantitatis, habet etiam diversas partes substantiæ ejusdem rationis. Propter quod etiam forma habens partes ejusdem rationis in illa materia recipitur. Videtur ergo quod hæc individuatio, vel divisio, vel distinctio secundum

taines. Qu'est-ce, en effet, que la quantité ? Malgré tous les artifices dont on fait usage pour dissimuler la vraie nature de ce principe, la quantité n'est, à l'égard de la matière, qu'un accident. Or on ne fera jamais venir d'un accident la différence substantielle (1). En résumé, Godefroid de Fontaines déclare qu'on doit définir la substance un étant qui subsiste par lui-même, et qu'il n'y a pas lieu de rechercher d'où lui vient ce qui répond à la définition de l'individuel. L'individuel est ce qu'il est, sous tous les rapports, par l'acte qui le produit au nombre des substances. *Res communiter non existunt* : il n'y a pas d'existence commune pour les choses ; donc aucun des deux éléments de la substance ne peut être pris pour un non-différent. Or, si ni l'un ni l'autre n'est un non-différent, pourquoi s'enquérir d'où vient la différence ? Ce qui constitue la différence, c'est l'individualité. Pour que l'individualité fût accidentelle, il faudrait qu'elle advînt à la surface d'un substant commun. Mais il n'y a pas de substant commun ; donc l'individualité n'est pas

numerum et individuum, habet esse in omnibus aliis, tam accidentibus quam substantiis, per ipsam solam quantitatem, et ideo tota difficultas præsentis inquisitionis quantum ad entia materialia videtur versari circa quantitatem. Nam si aliquod accidens sit causa individuationis, hoc videtur quantitati tribuendum. » Quodlib. VII, quæst. 10.

(1) ..... « Si esset (quantitas) ratio formalis qua unum individuum speciei ab alio differret et distingueretur numero, unum non differret ab alio substantialiter, sed accidentaliter, quia differentia est per formam ; ubi ergo non est alia forma non est realis differentia. Ergo si in duobus individuis non sit alia et alia forma substantialis, sed solum accidentalis, quæ est quantitas, quod oportet dicere si quantitas divisa sit præcisa ratio formalis hujus diversitatis et non ipsa forma substantialis, unum individuum differret ab alio solum accidentaliter, sive secundum formam accidentalem, et essent plura secundum quantitatem, sive plura quanta, et non secundum substantiam, sive non essent plures substantiæ ; quod est manifestum inconveniens...... Ita omnia individua unius speciei essent unum in natura substantiali omnino indivisa.... » Quodlib. VII, quæst 5.

adventice, c'est-à-dire postérieure à la génération d'une matière, d'une forme communes. En deux mots, l'individualité ne procède ni de la matière ni de la forme ; mais elle est la condition naturelle, nécessaire, de toute matière informée, et son principe est l'acte même qui produit une substance hors du néant (1). Telle est la doctrine de Godefroid de Fon-

(1) « Per prædicta patet quid dicendum sit ad quæstionem, quia cum suppositum dicat individuum in genere substantiæ, *est ens per se existens et in se subsistens*. Tale quid autem est substantia prima quæ, secundum Philosophum, libro *Prædicamentorum*, proprie et principaliter et maxime dicitur substantia. Ergo in sua ratione non includit nisi quæ ad rationem substantiæ pertinent. Etenim proprie substantia dicitur, ut dictum est ; et sic, quamvis non habeat esse sine quantitate in quantum est substantia materialis, tamen illam per se in sua ratione non includit. Ex quo videtur quod quidquid importat natura significata nomine communi, sive abstracto, sive concreto, sub ratione communi et indeterminata de principali et per se significato, cum, ut visum est, hoc non sit nisi id quod ad substantiam pertinet, hoc totum et natura aliquid importat sub ratione propria et determinata suppositum, significatum nomine individui in genere substantiæ, sive in abstracto, sive in concreto. Unde, sicut humanitas significat talem entitatem ex carnibus et ossibus etc., etc., constitutam, quod non est sine accidentibus indeterminatis, sive sine quantitate indeterminata et qualitate, etc., etc., licet non significet illam naturam modo quo intelliguntur ista, ita hæc humanitas, puta Socrateitas, significat entitatem ex determinata anima et corpore constituta, quæ non est sine accidentibus determinatis, licet non significet talem naturam sub modo quo talia accidentia intelliguntur ; et omnino proportionaliter dicendum est de hoc homine, puta Socrate, comparato ad hominem, quod hujusmodi accidentia determinata non magis sunt de significato vel ratione individui, puta Socratis, quam accidentia indeterminata de ratione speciei, puta hominis, cum species. tanquam substantia secunda, de individuo tanquam de substantia prima per se et essentialiter prædicetur. Ex iis patet quod Socrates est ens per se, quia contra ens per accidens distinguitur. Ergo non includit per se aliquid ad naturam accidentalem pertinens per se, scilicet ex significato principali..... Res non existunt nisi singulariter, prout nomine proprio significantur ; communiter autem, sive secundum suam communitatem non existunt, sed solum intelliguntur, et sic etiam nomine communi generis vel speciei significantur. Patet quomodo suppositum est idem vel non idem cum natura, quia non differt, sicut conceptus communis et indeterminatus quantum ad aliquid ad essentiam pertinens, qualis est conceptus generis et conceptus specialis et determinatus qualis est conceptus speciei, nec differt a natura speciei, quæ

taines sur le principe d'individuation. C'est au fond celle de saint Thomas, mais en la présentant sous une autre forme, sous une forme plus simple, Godefroid la rend moins attaquable. Ayant reconnu que le langage de saint Thomas laissait quelque prétexte à la thèse des natures communes, il le condamne et s'exprime autrement. A notre avis, il ne pouvait mieux s'exprimer.

Mais notre docteur ne s'arrête pas là. C'est un nominaliste d'une sincérité remarquable, qui veut dissiper toutes les chimères des systèmes abstraits, et, sur tous les points, ramener la science à des faits indubitables, à des réalités incontestées. On se rappele les objections que nous avons faites à la thèse thomiste des idées divines. Ces objections ont peut-être été jugées téméraires. Eh bien ! les voici justifiées par un docteur des moins suspects, le vicaire du pape dans l'église de Paris. Godefroid commence par établir qu'il y a trois manières d'être pour les choses : dans la nature, *esse reale ;* dans l'intellect humain, *esse diminutum* ; dans l'intellect divin, avant la création, *esse in causis*, *esse in potentia*. Il ajoute que les choses, considérées comme étant en puissance, ne sont dans aucun prédicament, la définition prédicamentale supposant d'abord la substance, et la substance l'existence. Et voici la conclusion qu'il tire lui-même de ces prémisses. Puisque les idées sont avant les choses, elles ne sont pas des choses ; donc elles ne sont pas quelques en-

significat unam et eamdem rem aliter et aliter conceptam et intellectam, quantum ad id quod ad ipsam essentiam rei pertinet.... » Quodlib. VII, quæst 5.

(1) « Non potest dici de aliquo quod sit in aliquo prædicamento, sive res prædicamenti alicujus, puta substantiæ, nisi aliquo modo sit substantia, et sicut est substantia, vel sicut convenit ei non subesse sic est in prædi-

tités, puisque ces termes chose, substance, essence, entité sont synonymes. Une conclusion si décisive, et selon notre jugement, si correcte, ne pouvait être, on le comprend, facilement acceptée. Dominicains et franciscains devaient la trouver à peu près également choquante. Godefroid était donc obligé de démontrer qu'elle n'était pas moins acceptable par les théologiens que par les philosophes. Ayant donc rapporté la définition des idées divines telle que saint Augustin l'a donnée, il ajoute : « Il résulte de là qu'on ne suppose en Dieu, « comme raison d'être de l'exemplaire suivant lequel « une chose temporelle doit être produite, rien de plus « que la raison idéale, qui devient, avec le concours « de la volonté, raison efficiente, ainsi qu'est en nous « l'art de la médecine, l'art de l'architecture, et que « cette raison idéale est à la fois la cause formelle « exemplaire et, avec le concours de la volonté, la « cause efficiente. Ainsi la raison idéale qui est en « Dieu ne peut rien produire ni sous le mode de l'es- « sence, ni sous le mode de l'existence, sans devenir « efficiente par l'accession de la volonté. En consé- « quence, si vous dites que Dieu produit une chose « pourvue de quelque entité réelle, et réellement dif- « férente de lui-même en tant que simple raison d'être « d'une forme exemplaire, et si vous dites qu'il la produit « par le seul fait d'un acte conceptuel de l'intellect, « sans le concours effectif d'un acte de la volonté, je « vous réponds que cette chose n'est rien, comme le « déclare expressément saint Augustin ; elle n'est rien,

camento substantiæ ; nunc autem constat quod rosa non existens est flos in potentia, non solum quantum ad esse existentiæ, sed essentiæ.... Res antequam existant non habent aliquod esse reale, nec quantum ad esse essentiæ, sicut nec existentiæ, nisi esse intellectum, et in potentia, sive potentiale. » Quodlib. VIII, quæst. 3.

« cette chose, que l'effet d'une cause accidentelle, tran-
« sitoire, que l'on rapporte par fausse conjecture à
« l'essence éternelle et incorruptible de Dieu. Il est
« donc tout à fait évident que ce qu'on suppose dans
« la science, dans l'intelligence divines, ne diffère pas
« des idées par lesquelles nous nous expliquons à
« nous-mêmes la connaissance que Dieu doit avoir de
« l'ensemble des choses telles qu'elles sont ou
« telles qu'elles doivent être. Ainsi l'on n'admet,
« avant que ces choses existent, rien de plus que la
« connaissance de leur future existence. Conséquem-
« ment ni saint Augustin, ni aucun docteur authen-
« tique dont les écrits aient passé sous mes yeux, n'a
« supposé quoi que ce soit d'antérieur à l'existence des
« choses, sinon les idées par lesquelles nous nous
« expliquons que ces choses étaient connues ; et la
« raison d'être de tout ce qui est produit selon ces
« idées, soit, si cela était possible, en l'état de pure
« essence, soit en l'état d'essence et d'existence, ce
« n'est pas uniquement la cause formelle exemplaire,
« c'est encore la cause agissante et efficiente......
« Personne n'a jamais pu démontrer cette gradation
« dans la production des choses : d'abord l'idée, et en-
« suite, au moyen de l'idée, la production de l'exis-
« tence.... Non l'essence divine n'est pas, sous le rap-
« port de certaines raisons idéales, la forme exem-
« plaire par laquelle les essences des créatures sont ce
« qu'elles sont en tant que réelles, c'est-à-dire certains
« exemples réalisés, comme on le prétend, de toute
« éternité, avant que ces créatures existent ; elle est
» simplement la forme exemplaire qui, la volonté lui
« prêtant son concours, attribue simultanément aux
« créatures l'être qui répond à l'essence et l'être qui

« répond à l'existence ; autrement on ne pourrait pas « dire que Dieu les a faites de rien.... En effet on ne « saurait appeler rien une essence vraie, réelle, quid « ditative et prédicable (1). » Ainsi Godefroid de Fontaines conteste la permanence formelle des idées divines, identifiant la cause exemplaire et l'acte volontaire qui tire les choses du néant. Nous avons emprunté le texte de cette critique si précise, si rigoureuse, au huitième *Quodlibet.* On la retrouve, avec

(1) « Ex his nihil ponitur in Deo habere rationem temporalis exemplaris ad constituendum aliquid, nisi ratio idealis, quæ est etiam ratio effectiva accedente voluntate, sicut in nobis ars medicinæ et domus in mente, et est causa formalis exemplaris, ut est causa effectiva accedente voluntate. Unde ratio idealis in Deo non potest aliquid constituere nec in esse essentiæ, nec in esse existentiæ, nisi efficiendo per voluntatem accedentem. Dicere ergo quod Deus constituit aliquid secundum aliquam entitatem realem differens realiter a seipso secundum solam rationem formæ exemplaris, actu solius cognitionis intellectus, non accedente ratione causæ effectivæ cum actu voluntatis, hoc nihil est, expresse divus dicit Augustinus, hoc quod non habet rationem causalitatis nisi respectu ejus quod oriri et interire potest, non ergo respectu essentiæ, modo quo isti intelligunt, quia illa est æterna et incorruptibilis. Expresse etiam patet quod in divina scientia, vel intelligentia, nihil ponitur nisi istæ ideæ per quas intelligimus cognitiones quas Deus habet de rebus quantum ad totum id quod sunt vel natæ sunt esse ; et sic de rebus, antequam in seipsis existant, non ponitur nisi esse cognitum earum. Nunquam ergo posuit Augustinus, vel alius doctor authenticus quem vidimus, de rebus antequam existant, nisi ideas *per quas intelligimus* esse cognitum rerum ; et quicquid per eas constituitur, sive in esse essentiæ solum, *si hoc esset possibile,* sive in esse essentiæ et existentiæ, non solum secundum rationem causæ formalis exemplaris, sed agentis vel efficientis constituitur. Non enim dicit Augustinus quod alia ratione formatur vel constituitur essentia equi, et alia essentia hominis, et alia esse hominis, etc., quia nec talem modum constituendi videbat.... *Unde non potest ab aliquo inveniri talis gradus ut scilicet primo sit idea, et, mediante illa, constituatur existentia ;* sed solum id quod dictum est : nec essentia divina secundum rationes ideales est forma exemplaris qua essentiæ creaturarum sunt id quod sunt realiter, ut quædam exemplata, ut quidam dicunt, ab æterno antequam existant, sed tantummodo est forma exemplaris qua natæ sunt creaturæ esse et secundum esse essentiæ et existentiæ earum, simul accedente voluntate ; alioquin creaturæ non dice rentur fieri ex nihilo..., quia vera essentia realis, quidditativa et prædicabilis non debet dici nihil. » Quodl. VIII, quæst. 3.

d'autres développements, dans le neuvième. Rien n'est donc plus arrêté dans l'esprit de notre docteur.

Le réalisme, battu par les logiciens, par les physiciens, chassé de tous les cantonnements qu'il avait occupés durant le XII[e] siècle, s'était refugié dans les stations les plus reculées de la métaphysique. N'avait-il pas du moins une bonne raison de s'y croire en sûreté, quand saint Thomas lui-même l'y protégeait de sa grande ombre ? Eh bien ! ce dernier asile, le voilà forcé. Mais n'entonnons pas encore le chant de victoire. La lutte n'est pas finie ; bien d'autres combats sont à livrer.

Nous ne voulous pas quitter Godefroid de Fontaines sans ajouter quelques mots à ce que nous avons dit sur la vie de cet éminent personnage. Les chanceliers avaient sur toutes les écoles, au XIII[e] siècle, un pouvoir très grand et très redouté. Le pape dont ils étaient les mandataires, leur donnait pour commission d'encourager les études, mais en les surveillant :

> Papa tamen leges dabat atque magistros,
> Lædere ne posset philosophia fidem (1);

et, chargés de cette surveillance, les chanceliers l'exercaient ordinairement avec la plus grande rigueur ; devant eux tremblaient tous les maîtres. C'est pourquoi n'omettons pas de rappeler, à l'honneur de Godefroid, qu'il fut un chancelier tolérant et même libéral. Admis au synode de l'année 1277, il a regretté d'y voir condamner si durement la doctrine de saint Thomas sur la nature des anges. Il ne l'a pas défendue, ne l'approuvant pas ; mais il aurait voulu qu'on se contentât de la corriger, sans infliger l'outrage d'une censure canonique à la mémoire d'un si respectable

(1) Hobbes, *Hist. ecclesiast.* vers. 1863.

docteur. Quand il s'agit de propositions qui ne blessent ni la foi ni la morale, pourquoi, dit-il, contrarier la liberté des paroles, des écrits ? Parce qu'on n'adhère pas à toutes les opinions d'un maître, convient-il de lui faire un procès solennel et de le flétrir pour de simples vétilles (1) ? Cette protestation mérite assurément d'être signalée. Elle prouve que, depuis la reprise des études, il s'est fait, au moins dans quelques esprits, un notable progrès.

Parmi les compagnons de Godefroid de Fontaines au collège de la rue Coupe-Gueule se trouvait un jeune homme de grande espérance qui se fit plus tard un grand nom, Pierre d'Auvergne (2). On suppose qu'il fut un des auditeurs de saint Thomas, entre les années 1252 et 1261. C'est une conjecture très vraisemblable. Nous le voyons ensuite, en 1275, recteur de l'Université de Paris, enfin chanoine de cette église en 1301. La date probable de sa mort est l'année 1305. Ce n'est pas à l'originalité de son esprit, de ses opinions ou de sa méthode que Pierre d'Auvergne doit la célébrité qu'il a si longtemps conservée dans l'école de Paris. On ferait de longues recherches dans les gloses de ce docteur avant d'y rencontrer une distinction nouvelle ; mais en achevant les commentaires laissés imparfaits par saint Thomas, en interprétant sobrement, clairement, d'autres parties moins connues de la collection aristotélique, il a bien mérité des maîtres et des écoliers. C'est leur juste reconnaissance qui l'a rendu célèbre. Voici l'indication de ses écrits philosophiqnes. Quétif et Échard mentionnent

(1) Quodlib. XII, quæst 5. — Voir *Hist. littér. de la Fr.*, t. XXI, p. 552.

(2) Franklin, *La Sorbonne*, p. 222.

d'abord : *Supplementum commentarii sancti Thomæ in librum tertium de Cœlo et Mundo et commentarius in quartum.* Ces gloses ont été imprimées dans les *Œuvres* de saint Thomas. C'est peut-être le même ouvrage qui, dans un manuscrit du collège de Navarre, portait cet autre titre : *Quæstiones super quatuor libros de Cœlo et Mundo.* Mais nous ne saurions l'affirmer ; le manuscrit de Navarre que désignent les bibliographes de l'ordre de Saint-Dominique ne se retrouve pas à la Bibliothèque Nationale. *Super quatuor libros Meteororum*, glose imprimée à Salamanque, en 1497, in-folio. *Super Aristot. de Juventute et senectute;* glose attribuée dans plusieurs manuscrits à saint Thomas, mais qu'il faut restituer à Pierre d'Auvergne. Elle a été imprimée à Padoue en 1493 ; à Venise en 1505, 1507, 1525 et 1566, in-fol., avec d'autres gloses du même docteur sur les traités intitulés *De motibus animalium*, *De longitudine et brevitate vitæ*, *De respiratione et inspiratione*, *De morte et vita.* Pierre d'Auvergne avait ainsi commenté tout le recueil des *Parva naturalia.* Un seul fragment de ce travail n'a pas été publié ; il existe dans le n° 16,158 de la Bibliothèque Nationale, sous ce titre : *In Aristotelem de Somno et vigilia.* Citons ensuite : *Quæstiones super totam logicam veterem Aristotelis*, dans le n° 16,170 de la même bibliothèque ; *Super duodecim libros Metaphysicorum*, dans le n° 16,158, et *Sex quodlibeta*, recueil considérable, qui aurait mérité les honneurs de l'impression, dont on rencontre cinq copies à la Bibliothèque Nationale, provenant de fonds divers. C'est ici qu'Échard termine le dénombrement des œuvres philosophiques de Pierre d'Auvergne. Mais il n'est pas complet. Nous pouvons y ajouter d'abord une glose

sur l'*Introduction* de Porphyre. Cette glose, qui commence par *Circa librum Porphyrii quæruntur quædam in generali*, est tout à fait distincte du commentaire sur l'*Organon* qui a pour titre : *Super totam logicam veterem*. Comme elle se trouve dans le même manuscrit, on s'étonne qu'Échard ne l'ait pas connue. Ajoutons encore : *Super Aristotelis Politicorum libros*. Deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale, sous les n°s 6,457 et 16,089, contiennent deux traités différents sur la *Politique* qui sont pareillement attribués à Pierre d'Auvergne. Sont-ils vraiment l'un et l'autre du même auteur ? Un savant critique nous dissuade d'en douter (1). Nous complétons enfin ce catalogue supplémentaire en indiquant un *Sophisma determinatum*, pur exercice de logique, qui se trouve dans le n° 16,089, où il commence par *Philosophica disciplina tribus de causis est appetenda*. Comme on le voit, Pierre d'Auvergne doit être compté parmi les docteurs universels. C'est d'ailleurs un savant modeste ; dans ses courtes gloses il suit de très près Aristote et s'abstient à l'ordinaire de faire aucune digression. Cependant, s'il s'élève quelque doute sur le sens d'une phrase, d'un mot, il rappelle aussitôt les principes. Et ces principes quels sont-ils ? Ceux de saint Thomas ; il n'en connaît pas d'autres ; aucun régent d'aucune chaire dominicaine ne fut, en aucun temps, un thomiste plus confiant que ce chanoine de Paris.

La même simplicité recommande les écrits d'un autre sorbonniste contemporain, Girard de Nogent (2). Ses *Questions sur les Seconds Analytiques*, qui nous

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XXV, p. 109.
(2) Franklin, *La Sorbonne*, p. 222.

ont été conservés dans le n° 16,170 de la Bibliothèque Nationale, sont d'un logicien très expérimenté. Parmi toutes les formules de la méthode démonstrative, il en a choisi quelques-unes, en très petit nombre, et les emploie seules. Cela donne à toutes ses conclusions une étonnante rigueur. Personne ne paraît avoir eu plus d'aversion pour les subtilités du verbiage réaliste. Comme il n'avait pas à résoudre, à propos des *Analytiques*, les problèmes attribués par le Philosophe soit aux *Catégories* soit à la *Métaphysique*, nous n'avons rien à citer de ses *Questions* ; nous y trouvons néanmoins des preuves nombreuses de son adhésion réfléchie à la doctrine préférée par Pierre d'Auvergne. Ces preuves nous sont particulièrement fournies par les textes qu'il allègue. Ce sont des textes d'Aristote, d'Avicenne, qui, pour la plupart, contiennent des décisions ontologiques. Puisqu'il n'a pas l'occasion de les expliquer, il ne les explique pas, mais il les comprend tous comme saint Thomas a vainement sommé les franciscains de vouloir bien les comprendre.

Déjà nous avons vu passer du côté de saint Thomas les cisterciens, les sorbonnistes. Les augustins vont maintenant les y rejoindre. Des confréries diverses s'étaient formées sous le patronage de l'illustre évêque d'Hippone. La plus récente, celle des ermites de Saint-Augustin, s'établit à Paris en l'année 1259. Elle n'avait pas encore eu de philosophes. A Paris, elle ne put manquer d'en avoir. Le premier fut, comme il semble, Jacques de Viterbe, qui mourut en 1308, après avoir été pourvu selon son mérite des plus hautes dignités. Il était alors archevêque de Naples. On raconte que, visitant sa ville métropolitaine, Jacques de Viterbe se fit d'abord conduire à la chambre

qu'y avait habitée saint Thomas au temps de sa jeunesse, et s'écria plein d'émotion en y entrant : « Je « suis venu m'agenouiller où se posèrent ses pieds. » En outre, un de ses amis a rapporté l'avoir entendu dire : « Je crois fermement que notre Sauveur, par « qui toute vérité nous est enseignée, a député dans « ce monde, pour l'éclairer, d'abord l'apôtre Paul, en- « suite Augustin, en dernier lieu frère Thomas, qui « n'aura pas, je crois, de pareil jusqu'à la fin des « siècles (1). » Cet admirateur enthousiaste ne fut pourtant pas un disciple d'une irréprochable docilité ; il a sur quelques points abandonné la doctrine de saint Thomas pour s'attacher à celle de Henri de Gand. On l'a nommé, dans l'école, le Docteur Spéculatif, et ce nom lui convient assez. S'il n'est pas en théologie plus spéculatif que saint Thomas, il l'est plus en philosophie, résistant moins à l'attrait des illusions idéalistes. C'est ce qu'il a de commun avec Henri de Gand. Mais, hâtons-nous de le dire, sur les questions principales il argumente, il conclut en thomiste. Ainsi non seulement il n'admet pas l'actualité réelle de l'être en général, mais il professe encore très fermement que l'idée simple d'un tout indivisible n'est pas dans l'intellect humain. Il est bien vrai que ce mot « l'être » est d'un fréquent usage ; mais sous ce mot qu'y a-t-il ? Il y a le concept formé par analogie d'une manière d'être propre à tous les êtres ; il ny a pas le concept de ces êtres multiples sous la forme d'un être unique. Cet être en général, sur lequel certains philosophes dissertent avec tant d'aisance, n'est donc pas même une abstraction. C'est un mot, et un mot vide (1). Voilà une con-

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t XXVII, p. 46.

(1) « An de ente communiter accepto posset formari unus simplex conceptus? Et dicendum quod non. De illo non potest formari unus simplex

clusion d'une grande fermeté. Jacques de Viterbe nie de même l'actualité du genre et de l'espèce *secundum se*. *Secundum se* le genre et l'espèce peuvent être définis des parties de l'essence. Or l'essence prise en elle-même n'est pas, on l'a dit, un sujet réel. Conséquemment le genre et l'espèce ne sont, comme parties de cette essence, qu'en puissance de devenir. Mais quittons la patrie des chimères, et, sans plus raisonner sur ce qui pouvait être, voyons ce qui est. Ce monde actuel diffère bien de l'autre. L'essence étant ici représentée par des êtres multiples, les genres et les espèces y suivent la condition de l'essence transformée : ainsi, dans l'abstrait, le genre et l'espèce divisent l'essence, mais

conceptus quod ab intellectu accipitur vel sicut omnino unum et actu et potentia, vel sicut unum in actu quamvis sit multa in potentia ; et hujus ratio est quia... simplex conceptus dicitur ille secundum quem apprehenditur aliquid divisibile secundum quod indivisibile est ; indivisibile autem dicitur aliquid dupliciter, vel quia est indivisibile actu et potentia, vel quia est indivisum actu, divisibile tamen potentia. Si ens non potest accipi ab intellectu ut omnino unum et indivisibile actu et potentia ; cum in entibus sit multitudo et diversitas non potest accipi ut unum in actu et multa in potentia. Quod sic patet, quia illa sic possunt accipi quæ vel habent ab invicem convenientiam similitudinis et conformitatis, sicut partes subjectivæ totius universalis, vel constituunt aliquid per se unum, sicut partes totius essentialis vel integralis... Neutrum autem horum invenitur in his quæ sunt sub ente. Non enim habent ad invicem convenientiam similitudinis et conformitatis, nec magis convenientiam attributionis, cum ens analogice de ipsis dicatur... ; nec etiam constituunt aliquid per se unum ; ex substantia enim et aliis prædicamentis in quæ immediate descendit ens non constituit aliquod totum per se unum. Igitur ens non potest accipi ut unum in actu et multa in potentia... Quare manifestum est quod de ente et universaliter de quocumque analogo, secundum quod analogum est, non potest formari unus conceptus, sed formantur conceptus simpliciter plures. Qui tamen possunt dici unus secundum ordinem quemdam, eo quod ens et quodlibet analogum, in quantum tale dicitur de his quæ sub ipso sunt secundum attributionem alicujus habitudinis... Illud igitur quod nomine entis concipitur simpliciter pluribus conceptibus apprehenditur ; sed possunt dici unus conceptus secundum ordinem et habitudinem. » Jacobi de Viterbio *Quodlibeta* ; dans le num. 15,362 de la Biblioth. Nat. fol. 2, verso.

dans le concret, les êtres sont les sujets auxquels l'espèce, le genre, l'essence doivent l'existence (1). Nous venons d'abréger de longues et subtiles explications. Notre docteur, n'étant pas un dominicain, n'a ni la vivacité ni la franchise des gens qui combattent pour une cause par devoir, par honneur, et il faut une certaine tension d'esprit pour dégager ses décisions des périphrases qui les enveloppent. Quoi qu'il en soit, ces décisions n'en sont pas moins tout à fait contraires à la thèse des réalistes et tout à fait conformes à celles de saint Thomas.

Il partage aussi l'opinion de saint Thomas sur l'origine des idées. Il n'y a pas d'idées innées ; elles sont toutes acquises, comme le démontre Aristote, et le système de Platon doit être rejeté. Mais on ne comprend pas bien Aristote quand on croit exprimer sa pensée tout entière en disant, après lui, que l'âme est nativement une table rase. L'âme est, en effet, cette table rase, mais elle est encore autre chose. Comme table rase elle reçoit des images, des empreintes ; mais ne forme-t-elle pas ensuite des idées ? Donc elle est nativement propre à les former. Nous citons : « Si l'on dit que l'âme « ressemble à une table rase, sur laquelle, en acte, « rien n'est écrit, il faut répondre que l'âme est tou« jours, en acte, intelligente. C'est, à la vérité, certain « acte incomplet, qu'on appelle puissance naturelle, « ou encore aptitude, qu'on pourrait appeler aussi « manière d'être ; mais il n'est pas acquis, c'est un don « naturel, il est né simultanément avec l'âme. Aussi ne « dit-on pas que l'âme est en puissance à l'égard de « cet acte ; elle n'est en puissance qu'à l'égard de

(1) *Ibid.*, fol. 11, verso.

« l'acte complet (1).... » On a douté que saint Thomas ait, avant Leibniz, clairement constaté les propriétés natives de l'intelligence. A notre avis, le langage de saint Thomas n'est pas moins clair sur ce point que celui d'Aristote, et ce n'est pas une observation nouvelle qu'il faut ici mettre au compte particulier de Leibniz, c'est une formule, un aphorisme mnémonique d'une très louable brièveté. Si pourtant il est vrai que saint Thomas puisse être justement accusé d'avoir obscurément décrit l'aptitude antérieure et supérieure de la raison, certainement on ne fera pas le même reproche à son disciple. Est-il possible,en effet, de dire plus nettement ce qu'il faut dire ? Cette imputation de sensualisme dont on a tant abusé, la voilà, reconnaissons-le, péremptoirement réfutée. *Nisi ipse intellectus ;* soit ! ces termes expriment bien une réserve nécessaire ; mais suppléent-ils cette définition précise de l'énergie intellective : *Actus non acquisitus, sed naturaliter inditus et animæ connaturalis* ?

Notre docteur aborde ensuite une autre question, plus grave encore, celle de la certitude, et voici comment il n'hésite pas à la résoudre. Quels sont nos moyens de connaître ? Nos moyens de connaître

(1) « Ad id quod dicitur quod anima est sicut tabula in qua nihil est actu scriptum, dicendum est quod anima semper est actu intelligens secundum actum quemdam incompletum qui dicitur potentia naturalis vel aptitudo, et potest etiam dici habitus, non quidem adquisitus, sed naturaliter inditus, et quod iste actus est animæ connaturalis. Ideo non dicitur anima esse in potentia ad istum actum, sed est in potentia ad actum completum. Quantum igitur ad hunc actum nihil est actu antequam intelligat, sed est sicut tabula in qua nihil est actu scriptum ; quantum vero ad actum incompletum est omnia in actu antequam intelligat, et per eamdem potentiam dicitur anima non esse aliquid in actu et esse omnia in actu antequam intelligat, diversimode tamen sumpta. » Bibl. Nat. lat. 15,362, fol. 27.

sont notre raison et les choses extérieures. Mais la puissance, l'aptitude originelle de notre raison, on ne peut le nier, elle nous vient de Dieu. Or on ne saurait admettre que Dieu nous ait intellectuellement conformés de telle sorte que nous pensions toujours le faux, jamais le vrai. D'autre part, pour ce qui regarde les choses extérieures, on ne suppose pas sans doute que l'auteur de ces choses se soit donné l'étrange plaisir de nous les faire voir telles qu'elles ne sont pas. Ainsi, toutes les œuvres périssables de Dieu portant l'empreinte de ses idées éternelles, les créatures qui viennent frapper nos sens révèlent la pensée créatrice à notre raison, elle-même créée dans l'attente de cette révélation. Pour conclure, douter de soi-même c'est douter de Dieu (1).

Jacques de Viterbe avoue qu'il a tiré cette conclusion non d'Aristote, mais de Platon interprété par saint Augustin. Il aurait pu se dispenser de nous faire cet aveu ; oui, nous l'avons remarqué plus d'une fois en lisant ses divers écrits, en théologie comme en philosophie ce Docteur Spéculatif est un péripatéticien qui souvent platonise, et souvent dépasse, pour suivre Platon, la limite où saint Thomas s'est prudemment

(1) « Notitia percipitur a cognoscente et a cognito. Notitia enim actualis est similitudo et cognoscentis et cogniti, et secundum hoc paritur ab utroque ; tamen a cognito paritur solum ex hoc quod est ejus similitudo, a cognoscente vero et quia est similitudo ejus, in quantum in cognoscente præexistit notitia habitualis cujus quædam similitudo est notitia actualis, et etiam quia cognoscens movet se ad actualem notitiam secundum illam habitualem quæ etiam est similitudo ipsius cogniti licet incompleta. Deus enim impressit animæ et indidit quasdam aptitudines et incompletas similitudines rerum cognoscibilium per quas movet se ad similitudines completas, et secundum hoc dicitur moveri a rebus in quantum se movet ut assimiletur ipsis rebus ; vel, verius dicamus, ut assimiletur illis æternis rationibus a quibus et res ipsæ derivatæ sunt et aptitudines animæ impressæ et inditæ. » *Ibid.* fol. 28, verso.

arrêté. Le véritable apôtre du thomisme dans l'école augustinienne, par qui cette école fut gagnée tout entière à la cause du nominalisme modéré, ce n'est pas lui, c'est son confrère Egidio Colonna, Gilles de Rome. Ce religieux de très noble race fut successivement pourvu des plus hautes charges. Élu prieur de la province de Rome en 1284 et général de l'ordre entier en 1292, il fut ensuite, en 1295, nommé par Boniface archevêque de Bourges et, l'année suivante, primat des Gaules. Mais ce n'est pas à toutes ces dignités qu'il a dû sa gloire, c'est au mérite des nombreux écrits. De son vivant, en l'année 1287, dans la ville de Florence, une assemblée générale des religieux de Saint-Augustin décréta que sa doctrine serait désormais réputée la saine doctrine, que dans toutes les chaires de l'ordre ses décisions seraient admises et soutenues, et que pas un lecteur n'aurait le droit de s'en écarter (1). Quoi de plus flatteur qu'un tel hommage ! Ajoutons que, vers la fin du XVII[e] siècle, alors que les traditions de la scolastique paraissaient irrévocablement compromises, alors que les dominicains avaient eux-mêmes abandonné l'étude et la défense de cette philosophie qui avait été presque leur religion, le décret de Florence, après avoir été quelquefois enfreint, était néanmoins resté, chez les augustins, la règle écrite, la loi jurée. Nous en avons une preuve suffisante dans le titre de cet ouvrage de Gavardi : *Schola Ægidiana, sive theologia exantiquata juxta doctri-*

(1) Voici le texte de ce décret cité par Angelo Roccha dans sa vie de Gilles de Rome, en tête du *Defensorium* : « Quia venerabilis magistri nostri Ægidii doctrina mundum universum illustrat, definimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas prædicti magistri nostri omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant, eisdem præbentes assensum et ejus doctrinæ, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores »

nam S. Augustini à B. Ægidio Colonna expositam ; Naples, 1683, 6 vol. in-folio.

Ambrosio Coriolano, Onuphrio Panvinio et Angelo Roccha attribuent à Gilles de Rome environ soixante traités, commentaires, opuscules théologiques ou philosophiques. Les plus importants sont : *De regimine principum libri tres*, publié pour la première fois à Augsbourg, en 1473, in-folio, par Zainer, et souvent réimprimé depuis cette époque ; *De partibus philosophiæ essentialibus*, dont il existe trois éditions du XVe siècle ; *Quæstio de gradibus formarum* ; *Quodlibeta,* Bologne, 1481, et Louvain, 1646, in-fol. ; *Theoreumata de esse et essentia*, dont la première édition est de l'année 1493 ; *Quæstio de materia cœli ;* Padoue, 1493; *Commentarii in octo libros Physicorum;* Padoue, 1483 et 1493; *In Aristotelem de anima;* Pavie, 1491 et Venise, 1496, 1499, 1500 ; *Commentum super libros priorum Analyticorum ;* Venise, 1499 ; *Commentum super libros Posteriorum ;* Padoue, 1478 et Venise 1488, 1491, 1495, 1496 *; In libros de generatione ;* Naples, 1480 *; Quæstiones metaphysicales ;* Venise, 1499. Ce ne sont là que les principaux écrits d'Egidio sur les matières philosophiques ; on en a publié d'autres et quelques-uns sont encore inédits. Cependant, quelle qu'ait été la fécondité, quel qu'ait été le renom de ce docteur, il n'y a, pour ainsi parler, rien de nouveau dans ses écrits si nombreux et si divers : c'est un interprète, un apologiste fervent de saint Thomas ; ce n'est pas un inventeur de thèses. On ne peut, toutefois, lui refuser le mérite d'avoir parfaitement compris les opinions de son maître adoptif, d'en avoir habilement dégagé tous les points obscurs au profit de cet éclectisme qu'on peut appeler

indifféremment un nominalisme ou un réalisme discret, et d'avoir battu sur ce terrain tous les platonisants auxquels il eut affaire. Nous ne reproduirons ici que les assertions principales de sa doctrine.

La matière dépourvue de la forme n'est qu'en puissance de devenir ; elle n'est pas. Ce qui attribue l'acte, l'existence à la matière, c'est la forme ; à la venue de la forme, la matière devient. Quel est le premier sujet? C'est la substance première ; et la substance première, cet homme, ce cheval, est un composé. Il y a sans doute, des substances simples dans l'ordre des choses éternelles ou divines, mais dans l'ordre des choses soumises au contrôle de l'expérience, dans l'ordre des choses nées, naturelles, il n'y en a pas. Un composé se compose d'éléments ou de parties. Quels sont les éléments de la substance première? On l'a dit : c'est la matière, c'est la forme. La matière peut devenir ceci, cela ; la forme est ce qui actualise, vivifie, anime, meut à l'acte premier et à tous les actes futurs telle quantité de matière déterminée par telle étendue. Dit-on que la quantité est une forme accidentelle, que la venue d'une forme accidentelle ne saurait précéder l'acte qui donne d'être, et que, par conséquent, aucun sujet n'est actuel avant d'être actualisé par la forme substantielle? Egidio l'accorde : oui, dit-il, pour être cette substance, il faut être ; mais comme il est impossible d'être sans être cette substance, la forme accidentelle accompagne nécessairement la matière au moment où celle-ci devient, et, si l'acte de la forme substantielle est ce par quoi la chose est, la matière qui devient n'est devenue cette chose que par sa quantité, son étendue, sa forme concomitante ; et, puisqu'il n'y a pas de chose qui ne

soit ou celle-ci, ou celle-là, on peut, on doit soutenir que le principe individuant de la substance est, à l'égard de la forme substantielle, c'est-à-dire de la forme spécifique, la matière singulièrement déterminée par la quantité (1). C'est ce qu'avait dit saint Thomas. Cela l'avait fait censurer par l'évêque Etienne Tempier. Le disciple n'ignore pas cette censure, mais il refuse ouvertement d'y souscrire. Parlant des articles de l'année 1277 il s'exprime ainsi : « Je voudrais que ces « articles eussent été rédigés avec plus de réflexion, « *maturiori consilio* ; il est prohable qu'ils seront un « jour sagement amendés. Pour le présent, je vais, « autant que je le pourrai et comme je le pourrai, « défendre la proposition condamnée (2). » Et, en effet, il la défend le mieux qu'il peut. De ce qui précède il faut encore conclure que toutes les actualités ou formalités de la substance dépendent de la forme substantielle. Puisqu'elle actualise même l'étendue, cette condition inséparable de la matière, à plus forte raison sera-t-elle le principe de toutes les manières d'être substantielles de la substance. Donc, à bien parler, il n'y a qu'une forme nécessaire, et toutes les autres ne sont, à l'égard de celle-ci, que des formes adjacentes ou assistantes (3). C'est là encore

(1) « Hoc modo fit individuatio, quia materia habet esse extensum per quantitatem et in diversis partibus materiæ recipiuntur diversæ formæ. Forma dividitur et divisa individuatur per materiam extensam ; sed cum extensio per quantitatem fiat, ad quantitatem est recurrendum cum loqui volumus de individuatione corporum. » *Quodlib.* Quodlib. 1, p. 24 de l'édit. de 1646.

(2) Ægidii *Quodlib.* II, quæst. 7.

(3) « Sic conjungitur anima corpori et forma substantialis materiæ, sicut id quod est in potentia simpliciter conjungitur ei quod est dans esse simpliciter. Solum ergo primum esse quod recipit materia est esse substantiale ; cæteræ vero actualitates omnes esse per accidens. » Ægidius Romanus, *Quæstio de gradibus formarum accidentalium.* Il dit de même dans ses

une des conclusions de la doctrine thomiste. Enfin, sur la thèse des vérités, substituée par Richard de Middleton à la thèse des essences, Egidio déclare qu'il y a trois sortes de vérités : la vérité logique, dont le lieu propre est l'intellect humain ; la vérité réelle, qui réside dans les choses, et la vérité absolue, qui est en Dieu. Entre ces trois vérités il existe un rapport nécessaire. Non-seulement Egidio le reconnaît, mais il le prouve, comme l'a prouvé Jacques de Viterbe, et c'est un des points sur lesquels il insiste davantage. En fait, cette preuve n'est pas un emprunt fait à saint Thomas ; nous ne l'avons pas, du moins, rencontrée dans ses livres. Mais certainement elle n'en contredit pas la doctrine.

Il n'y a pas lieu, disons-nous, d'entrer dans le détail de toutes les polémiques engagées ou soutenues par Gilles de Rome. Ou bien il défend saint Thomas, ou bien il provoque ses adversaires. C'est ainsi que l'on peut résumer ses divers et nombreux écrits. Mais s'il n'est pas original, il n'a pas eu la prétention de l'être ; et, professant qu'il doit tout à saint Thomas, il a gagné, comme nous l'avons dit, au thomisme l'ordre qui l'a proclamé, par décret, le premier de ses docteurs. Ainsi, au point où nous sommes venus, voilà deux puissantes congrégations qui se sont

Théorèmes sur l'être et l'essence : « In corporibus animatis... non sunt plures formæ nec plures naturæ nisi secundum rationem... Quod anima sentit et intelligit, ex hoc non arguitur quod sint diversa esse, sed solum concluditur quod in ea sint diversæ qualitates et diversæ potentiæ... Esse non numeratur secundum formas partis, sed solum secundum formam totius, vel, si numeratur secundum formas partis, hoc erit solum secundum formam ultimam et completivam, et quod, quantumcunque in re ponantur plures formæ partis, tamen semper est ibi una forma totius et una forma completiva ; ideo semper est ibi unum esse. » *Theoreumata de esse et essentia* ; quæst. 10.

philosophiquement affiliées à l'ordre de Saint-Dominique, les cisterciens et les augustins, outre les clercs séculiers de la maison de Sorbonne. Le nominalisme a donc perdu beaucoup de terrain et le réalisme en a beaucoup gagné. C'est à ce moment que se présente un homme plein de courage, qui, relevant le drapeau du parti vaincu, revient à la charge et de nouveau rend incertaine l'issue du combat. Cet homme, c'est Jean Duns-Scot.

CHAPITRE XXII.

Jean Duns-Scot. — Sa logique et sa physique.

Nous avons plus d'une fois annoncé la venue du Docteur Subtil, de cet intrépide logicien que l'école franciscaine appelle sa colonne, son flambeau, son soleil, etc., etc. Elle lui doit, en effet, ces hommages. C'est Duns-Scot qui, le premier, a réduit en un corps de doctrine toutes les sentences réalistes qui se sont produites durant le XIII[e] siècle ; c'est en lui que se résument Alexandre de Halès, Bonaventure, Henri de Gand et bien d'autres ; quand il aura parlé, ses leçons seront recueillies comme les enseignements d'un oracle, et quiconque prendra désormais la défense des abstractions réalisées sera compté parmi les disciples de ce maître illustre. On ignore quel fut son pays natal. L'historien de l'ordre des Mineurs, Luc Wadding, le croit originaire d'Irlande. Autre est l'opinion de Campden, de Wharton, de Fabricius et de Brucker, qui le supposent né en Angleterre, dans le Northumberland (1). Autre encore est celle de Possevin, de Sixte de Sienne, de Dempster qui le disent Écossais (2). Mais aucune de ces conjectures n'est

(1) Brucker, *Historia critica*, t. III, p. 825.
(2) *Hist. littér. de la France*, t. XXV, p. 406.

appuyée sur un témoignage de quelque poids. Quoi qu'il en soit, admis dès sa plus tendre jeunesse dans l'ordre de Saint-François, Jean Duns-Scot fit ses premières études à Oxford, au collège de Merton, et s'y fit remarquer, nous dit-on, par une passion extraordinaire pour les mathématiques. Cela ne nous paraît pas dépourvu de vraisemblance. Les mathématiques n'étendent pas l'esprit et ne le règlent pas ; mais elles le disposent à prendre des abstractions pour des réalités, à rechercher plutôt les paradoxes brillants que les vérités simples, et, si l'on a quelque propension pour la chicane, elles développent ce vice en l'exerçant. Duns-Scot fut, dans la suite, régent de philosophie à l'école d'Oxford, et Wharton assure qu'il y eut trente mille auditeurs (1). C'est évidemment un chiffre fabuleux. Comment se fier pour le reste aux gens qui racontent naïvement ces choses-là ? Il paraît toutefois constant que Duns-Scot ayant eu de grands succès à l'école d'Oxford, il ne manquait plus à sa renommée que la consécration des arbitres suprêmes, les régents de l'école de Paris, quand il vint dans la grande ville étudier la théologie et gagner les insignes du doctorat. Après avoir occupé quelques années la chaire de philosophie de la porte Saint-Michel, il se rendit à Cologne, où il mourut, en 1308, à l'âge d'environ 34 ans (2). Ses confrères en religion formèrent trop tard le dessein de le faire canoniser. Quand ils parlèrent de cela pour la première fois, en 1705, l'Eglise, agitée d'autres soins, ne leur prêta qu'une attention distraite.

(1) Bruckerus, *Hist. crit.*, t. III, p. 826.

(2) *Vita Scoti*, a Matthæo Ferchio, 1622. in-8°. — Ejusdem *Vita* a Paulino Berti scripta, et a Luca Waddingo præfixa *Operibus*.

Les œuvres philosophiques de Duns-Scot ont été recueillies par Luc Wadding, sous ce titre : *J. Duns Scoti Opera omnia, collecta, recognita, notis, scholiis et comment. illustrata à PP. Hibernis collegii Romani S. Isidori professoribus;* Lyon, Durand, 1639, 12 tomes en 13 vol. in-folio. Voici le contenu de chacun de ces douze tomes : I *Grammatica speculativa; in Universam logicam Quæstiones.* II *Comment. in libros Physicor.; Quæstiones in libros de Anima.* III *Tract. de rerum principio; Tract. de primo principio; Theoremata subtilissima.* IV *Expositio in Metaphysicam; Conclusiones Metaphysicæ; Quæstiones in Metaphysicam.* V, VI, VII, VIII, IX, X *Distinctiones in quatuor libros Sententiarum.* XI *Reportatorum Parisiensium libri quatuor.* XII *Quæstiones quodlibetales.* Ce recueil immense ne contient pourtant, comme nous l'avons dit, que les œuvres philosophiques de Duns-Scot. Quelles étaient l'activité, l'audace et la fécondité de tous ces maîtres du XIIIe siècle ! Celui-ci meurt à trente-quatre ans, à l'âge où, de nos jours, on ose à peine demander, en produisant quelques écrits, si l'on est jugé digne de figurer au dernier rang dans la légion des philosophes, et, après avoir été le professeur le plus occupé d'Oxford et de Paris, il laisse, comme fruit de ses veilles, la matière de treize volumes in-folio, dans lesquels ne seront pas compris ses sermons, ses commentaires sur la Genèse, les Évangiles, les Épitres, etc., etc. Soyons sincères, pour nous cela tient du prodige.

Si encore la doctrine contenue dans ces treize volumes était une doctrine banale ! Mais c'est, au contraire, sinon la plus sage, du moins la plus originale que le moyen âge nous ait laissée. Les contemporains

de Duns-Scot l'ont eux-mêmes appelé le Docteur Subtil ; ils ont voulu dire particulièrement inventif, ingénieux, raffiné. Mais on n'est pas raffiné sans être obscur. Il va donc nous être très difficile d'exposer son système. Qu'on veuille bien, par égard pour cette difficulté, nous accorder quelques licences. Il en est une surtout dont nous demandons la permission d'user tout à fait à notre convenance. Il est impossible de reproduire les distinctions infiniment subtiles de Duns-Scot sans faire emploi de sa phraséologie ; il faut donc qu'on nous autorise à parler librement ce langage barbare. Quoiqu'il n'y ait pas, dit-on, de synonymes, on peut néanmoins remplacer un mot par un mot quand celui qu'on veut mettre à l'écart exprime, sinon une chose, du moins une idée claire et commune ; mais quand il n'exprime qu'une distinction logique, souvent même simplement verbale, comment le remplacer ?

Une des propositions fondamentales de la doctrine scotiste est celle-ci : la logique n'est pas seulement un art, elle est encore une science. C'est une proposition que nous devons d'abord essayer de faire comprendre. Au XIIe siècle, quand l'*Isagoge*, les *Catégories* et l'*Interprétation* étaient les seuls ouvrages sur lesquels pouvait s'exercer l'esprit de recherche, on ne distinguait pas la philosophie de la logique. Abélard, racontant ses malheurs, dit que, pour avoir été logicien, c'est-à-dire philosophe, il est devenu l'objet de la haine publique. Au XIIIe siècle, comme on possède, outre l'*Organon* d'Aristote, sa *Physique* et sa *Métaphysique*, on ne confond plus les diverses parties de l'étude philosophique, et rien n'est plus fréquent, dans les écrits des nouveaux scolastiques, que ces façons de parler : *Hoc retinendum pro logico* ; *sic philoso-*

phus primus; hoc sufficit physico. On définit donc à part ces trois branches de l'étude ; elles ont chacune leur domaine. Or quelle est, au sens d'Aristote, d'Albert et de saint Thomas, la définition de la logique ? Ils disent qu'opérant sur des êtres de raison (1), c'est-à-dire sur les concepts de la pensée, elle n'a pas un objet permanent, comme la métaphysique, dont l'objet est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire, au dernier mot, Dieu ; ni un objet réel comme la physique, dont l'objet est l'étude des lois de la nature. D'où il suit (ce qu'Albert a fait observer après Aristote) qu'une démonstration logique est simplement l'affirmation conjecturale de ce dont la physique ou la métaphysique doivent prouver la réalité. Ainsi la logique n'a pas de véritable objet, si par objet il faut entendre une chose qui ne change jamais, qui possède l'existence au premier titre, l'existence nécessaire. Elle n'est donc pas proprement une science ; elle est un art, un art semblable aux arts du langage, la grammaire et la rhétorique ; à l'art de combiner des nombres pensés, les mathématiques ; à l'art de construire des maisons d'après un plan conçu, l'architecture.

Mais Duns-Scot se prononce très énergiquement contre cette définition de la logique. Considérée d'abord comme ayant son domaine propre, comme opérant sur quelque chose de déterminé, comme recherchant et formulant des conclusions qui n'appartiennent à aucune des autres branches de l'étude philosophique, la logique est nommée par Duns-Scot *logica docens* ; il appelle ensuite *logica utens* l'ensemble de ces procédés, de ces instruments démonstratifs ou

(1) Saint Thomas, *In Metaphys.* lib. IV, lect. IV, et dans l'*Opuscule* XLII.

dialectiques qui sont d'un usage commun à toutes les parties de la science, et qu'elles empruntent toutes à la logique : ainsi la logique *docens* est la logique pure ; *utens* est la logique appliquée. Or, Duns-Scot accorde volontiers que la logique appliquée n'est pas une science ; mais il réclame ce titre pour la logique pure, avec une ténacité dont on va tout-à-l'heure apprécier les graves motifs. Que sont ces êtres de raison, ces concepts sur lesquels elle s'exerce ? Ce sont, suivant les thomistes, des intentions ou notions secondes. L'intellect se portant, *tendens*, *intendens se*, vers les objets, les connaît tels qu'ils existent dans leur individualité solitaire ; telle est la notion, l'intention de Socrate : Socrate est un être de première intention. Mais quand l'intellect se repliant, *reflectens*, ensuite sur lui-même, recueille de la notion de Socrate la notion d'animal, cette notion, que produit non pas la simple considération de l'objet, mais un acte postérieur de l'intellect, est une notion, une intention seconde (1). Cela s'entend. Pourquoi la physique est-elle, de l'avis commun, une science ? C'est qu'elle a pour objet des êtres de première intention. Pourquoi les thomistes classent-ils la logique au nombre des arts ? C'est qu'elle a pour objet des êtres, si même ce nom leur convient, de seconde intention, des êtres créés en tant qu'êtres par l'intellect, et non des natures qui seraient ce qu'elles sont, suivant le décret de la volonté divine, quand même l'intellect humain n'existerait pas (2). Voilà ce qu'expliquent très-nettement, alléguant l'autorité de Thémiste, Gilles de Rome et Zabarella. Mais voici maintenant ce qu'affirment tous

(1) Lexicon Chauvini, verbo *Intentio*.

(2) Zabarella, *De natura logicæ*, lib. I, c. III, VI.

les scotistes. Au premier degré de la nécessité, de l'existence nécessaire, sont incontestablement les substances qui correspondent aux intentions premières; mais, parce qu'on définit les objets des intentions secondes après les substances, il ne s'ensuit pas que ces objets des intentions secondes soient de simples relatifs, des modes contingents. Ce ne sont pas des modes, ce sont des êtres nécessaires comme les autres, et ils le sont au même titre, quoiqu'en ordre de définition ils viennent au second rang. L'homme, l'animal ne sont pas moins réels que Socrate. Ainsi la logique a, comme la physique, comme la métaphysique, un objet nécessaire, et, pour conclure, elle n'est pas simplement un art, elle est encore une science (1).

Les objets des intentions secondes existent dans la nature comme les objets des intentions premières. C'est un théorème de Duns-Scot. Alors même que l'acte entitatif des substances générales échapperait aux yeux du corps et ne serait pas clairement démontré par la physique, serait-il moins évident pour la raison que ces substances générales, unies aux objets des intentions premières, possèdent en cet état tous les attributs de l'existence ? Non, sans doute. Ici, d'ailleurs, qu'importe l'existence ? Est-ce que l'existence et la nécessité se confondent ? Oui, Socrate existe; mais il est si peu nécessaire qu'il est né pour mourir. Cet objet nécessaire que réclame la science, je l'ai plus sûrement encore, affirme Duns-Scot, dans le concept qui m'offre la connexion incontestée d'un prédicat et d'un sujet (2). Au surplus la connaissance que

(1) *Philos. naturalis J.-D. Scoti*, a Philippo Fabro; theor. 1.

(2) *Universæ philos. disputationes*, a Michaele Franco, p. 122.

la raison recueille des choses, lorsqu'elle les considère dans la nature, n'est pas la plus parfaite, la plus vraie qu'elle en puisse avoir. Mais outre que ces choses sont dans la nature, elles sont encore en Dieu. Que la raison élève donc son regard vers ce miroir si fidèle. Elle y verra tous les objets, tous les actes, représentés selon leur essence avec un caractère de vérité que n'a pas, que ne peut avoir la réalité phénoménale. Homme, qui naturellement, dit Aristote, désires connaître, non, tu n'arriveras pas à cette fin par l'observation de la nature. Tu n'y seras conduit que par l'intuition, par la vision en Dieu. Voilà ce que déclare très-fermement, au nom de Duns-Scot, l'un de ses plus intelligents et, dit-on, de ses plus fidèles sectateurs, François de Mayronis (1). De cela se laisse-t-on convaincre ? Les thèses logiques de Duns-Scot braveront alors toute critique ; du moins ses disciples ne permettront plus qu'on invoque contre elles le témoignage de l'expérience. L'expérience procède, en effet, des choses qu'on croit voir un instant paraître dans la région des ténèbres. Mais ainsi paraître s'appelle exister et non pas être ; être ne se dira, dans l'idiome des ardents scotistes, que des exemplaires éternels (2).

Nous ne sommes plus à l'école d'Albert. Ne nous étonnons pas trop d'entendre énoncer avec cette assurance des propositions aussi contraires aux siennes. Soit ! la logique n'est pas seulement un art, elle est

(1) Dicit Doctor Subtilis quod notitia intuitiva est illa quæ est de re in seipsa, vel in aliquo repræsentativo eam supereminenter continente, et quod divina essentia supereminenter continet omnia talia ; ideo omnia cognoscuntur in ea intuitive, pro eo quod melius repræsentat quamlibet rem quam ipsa seipsam. Franc. de Mayronis, *Quodlib. quæst.*, quæst V.

(2) M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 29.

encore une science, une science non réelle, il est vrai, mais du moins spéculative, et, comme science, elle est fondée non sur des perceptions plus ou moins arbitraires, mais sur des réalités à la génération desquelles l'intellect humain ne participe en aucune façon. Cela posé, une logique bien faite peut suppléer à toute physique et même à toute métaphysique. Si la logique n'était qu'un art, les assertions produites en logique, et sur lesquelles l'esprit s'exerce avant d'aborder l'étude des choses, seraient, en effet, des assertions purement conjecturales ; mais si la logique est une science, elle ne relève d'aucune autre ; bien mieux, elle les précède toutes, car elle donne la connaissance préalable de tout ce qui peut être ensuite démontré par les autres moyens de connaître. Or il ne faut pas s'y tromper, les objets spéciaux de la physique, l'être en tant que naturel, et de la métaphysique, l'être en tant que supersensible, ne sont pas seulement en logique, selon nos scotistes, des termes qui répondent à ces objets. Telle est, à la vérité, l'opinion de saint Thomas et de tous ceux qui prétendent avec lui que la logique est simplement une science pratique ; mais, puisqu'elle est en outre, selon Duns-Scot, comme logique *docens*, une science spéculative, ses thèses particulières ont bien plus de portée. Soit ! ne prêtons pas à ce docteur le langage outré de ses disciples. Reconnaissons qu'il n'a pas confondu la logique et la métaphysique. Du moins a-t-il expressément déclaré que la logique n'a pas seulement pour matière le *quid nominis* des objets dont traitent *a posteriori* la physique et la métaphysique, mais que, de plus, elle démontre *a priori* le *quid rei* de ces objets (1), puisqu'elle fait

(1) Scotus, in tert. *Sent.*, dist. XIV, q. II.

connaître l'objet de toute science, et que cet objet de toute science contient virtuellement les notions multiples qui peuvent être ensuite acquises au moyen des sciences spéciales (1).

Cela n'est-il pas suffisamment clair ? Ne voit-on pas dès l'abord tout ce que renferment de telles prémisses ? Il faut alors interroger à ce sujet les philosophes du parti contraire ; il faut entendre les nominalistes protestant tous, avec la même énergie, contre les propositions que nous venons d'énoncer. Eh quoi ! s'écrie Guillaume d'Ockam, n'est-il-pas déraisonnable d'assimiler une simple thèse à la notion de la chose que cette thèse désigne ? Toute cause contient virtuellement ses effets ; on l'accorde, et cela sans doute est incontestable. Mais il ne s'agit pas ici de telle ou telle cause dont la nature est déjà connue, dont les effets peuvent être, en conséquence, déjà prévus ; il s'agit d'un objet préalablement supposé tel ou tel, et pris comme premier terme d'une argumentation syllogistique ; or, il n'est pas possible qu'une notion antérieure à l'expérience, une notion purement logique, fasse connaître cet objet comme cause d'autres phénomènes. Sait-on *a priori* que la chaleur est productrice de la chaleur, la blancheur de la blancheur ? Non sans doute ; on le sait *a posteriori*, c'est-à-dire par le moyen de l'expérience. Donc il ne faut pas dire que la thèse de la chaleur préconçue est adéquate à la notion de la chaleur connue ; en d'autres termes, que la raison pure sait par avance tout ce que la sensation et les opérations subséquentes de l'intellect doivent ultérieurement enseigner à la raison pratique (2).

(1) Scotus, in primum *Sent.*, quæst III. Prologi.

(2) Gabriel Biel, In prim. *Sentent.*, quæst. IX. Prologi.

C'en est assez. On le voit en effet, les nominalistes soutiennent, et à bon droit, que la définition complète, la définition vraie du *quid rei* d'une science ne peut venir qu'après l'étude des diverses parties dont cette science se compose, après l'analyse des objets particuliers dont on recherche le *quid rei* synthétiqne. Ce *quid rei*, les nominalistes l'accordent, peut, dans la démonstration, être posé comme premier terme ; mais pour cet usage très légitime il n'est posé que problématiquement. C'est le contraire qu'affirment Duns-Scot et ses disciples. S'ils ne peuvent nier que l'analyse soit une des méthodes de l'esprit, ils en font peu d'état, et tout entiers à la contemplation de l'univoque objectif, dont la notion leur est fournie par la raison pure, ils s'inquiètent médiocrement de savoir comment, au vrai, se comportent les choses. Donc, si la logique est une science, elle est, peut-on dire, toute science. Comme logique pure, *docens*, elle contient toutes les vérités qui doivent être la matière des recherches et des démonstrations réservées aux sciences spéciales et subalternes ; comme logique appliquée, *utens*, elle fournit à ces autres sciences tous les théorèmes dont elles n'ont plus qu'à produire les développements. On accorde que l'écueil du nominalisme est une coordination confuse, mal établie, des phénomènes si divers, ou plutôt des observations si variées que fournit l'étude de la nature ; mais l'écueil bien autrement périlleux, sur lequel ont échoué tous les systèmes réalistes, est la substitution arbitraire de l'ordre conceptuel à l'ordre réel. Duns-Scot a donné dans cet écueil plus témérairement qu'aucun des anciens docteurs de son école. Ne recherchant la vérité que dans l'entendement, il s'est laissé conduire par cette

recherche exclusive au système le plus artistement combiné, mais aussi le plus fantastique, où, pour nous servir des vieilles formules, la Chimère et le Centaure remplissent le même rôle, occupent la même place que Socrate et Callias. Il est bien, en effet, le Docteur Subtil. Les visions de saint Bonaventure sont d'un béat ; celles de Duns-Scot sont d'un sophiste. On ne loue pas trop Duns-Scot lorsqu'on dit de lui qu'il fut le plus ingénieux, le plus habile artisan de théorèmes qu'ait eu le moyen âge ; mais d'autre part, on ne le blâme pas trop lorsqu'on dit qu'en abusant de la logique il en a compromis l'usage. C'est dans son école qu'on les a fabriquées ces toiles d'araignée dont le vain travail a été si dédaigneusement raillé par François Bacon. Du vivant de Duns-Scot, un rimeur, qui venait probablement de l'entendre, avait déjà fait emploi de cette comparaison :

Logicus araneæ potest comparari,
Quæ subtiles didicit telas operari,
Quæ suis visceribus volunt consummari.
Est pretium musca si forte queat laqueari (1).

Plus d'une fois, en effet, il est arrivé que des mouches thomistes sont tombées dans le piège de ces toiles industrieuses ; mais les plus avisés des scotistes s'y sont pris bien souvent eux-mêmes, et, n'ayant pu réussir à s'en dégager, ils ont ainsi mérité le renom d'obscurité qui les poursuit encore. Les œuvres de Duns-Scot sont intitulées par Rabelais, dans son catalogue facétieux de la librairie de Saint-Victor : *Barbouillamenta Scoti* (2). C'est aux scotistes que Diderot fait allusion, lorsqu'il dit : « leur logique n'est

(1) Thom. Wright, *Political songs of England*, p. 209.
(2) *Pantagruel*, livr. II, ch. VII.

« qu'une sophisticaillerie puérile (1) ; » et Descartes, plus gravement : « La logique de l'école corrompt le « bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente (2). »

Il n'est donc pas indifférent de définir la logique soit une science, soit un art. Mais, quelle que soit l'importance de cette définition, on n'a pas le dernier mot d'un aussi grand esprit que Duns-Scot, même lorsque l'on prévoit sûrement où sa méthode doit le conduire ; il faut étudier jusque dans ses égarements cette raison fière et libre, qui ne veut pas d'autre guide qu'elle-même pour parcourir le vaste domaine du mystère. C'est, d'ailleurs, une étude pleine d'intérêt.

La philosophie spéculative de Duns-Scot nous offre l'ensemble de ses décisions sur tous les problèmes. Mais elles s'y trouvent sommairement énoncées ; elles n'y sont pas motivées. L'exposé des motifs est l'affaire de la logique appliquée ; c'est elle qui doit nous diriger dans les sentiers de ce labyrinthe idéal que l'on appelait, dans l'ancienne école, la philosophie réelle de maître Jean Duns-Scot. Allons-nous d'abord en métaphysique? La métaphysique traite de l'être en tant qu'être ; elle donne la notion de l'être la plus compréhensive, la plus complète ; il semble donc qu'un philosophe aussi résolûment idéaliste doive d'abord appliquer sa logique à considérer l'être absolu, l'être métaphysique, pour descendre ensuite vers l'être subalterne, l'être physique. Mais Duns-Scot est sorti de l'école d'Aristote et n'a pas ouvertement renié son maître. Quand il n'y a pas matière à quelque équivoque, quand il n'y a pas moyen de se soustraire par un faux-fuyant à l'observation de la méthode aristoté-

(1) *Œuvres*, t. XIX, p. 372.

(2) *Principes de la philosophie*, préface.

lique, Duns-Scot se résigne à la pratiquer. Or nous avons fait connaître le principe suivant lequel Aristote règle l'enseignement des sciences ; il ne s'agit pas, dit-il, de rechercher quel en est l'ordre naturel, afin de placer d'abord à son rang la plus noble et les autres à la suite ; mais il faut se demander quelle est la moins complexe, la plus accessible aux intelligences encore mal exercées, et commencer par l'étude de celle-ci, pour aller ensuite, d'étage en étage, jusqu'à la première, la science la plus haute, celle dont l'abord est le plus difficile. Aristote ayant donc prescrit cette manière de procéder, Avicenne l'a recommandée. Duns-Scot approuve la recommandation d'Avicenne, qu'il explique ainsi : sans contredit la réalité des choses n'est véritablement connue que par la métaphysique, mais il est bon d'aller auparavant vers les autres sciences pour obtenir d'elles une connaissance confuse des vérités que la métaphysique peut seule pleinement démontrer. C'est pourquoi, après avoir salué la métaphysique comme la reine des sciences, Duns-Scot se retourne vers la physique, et déclare qu'en dépit de l'ordre des choses, il convient de commencer par elle l'étude de la philosophie (1).

Nous allons donc exposer d'abord la physique de Duns-Scot.

Quel est l'objet de la physique ? C'est, dit saint Thomas, l'être mobile, *ens mobile*. Duns-Scot croit s'exprimer plus clairement en déclarant que l'objet de la physique est la substance corporelle naturelle (2). Il dit naturelle, pour qu'il n'y ait pas de confusion entre

(1) Scotus, in primum *Sentent.*, lib. I, dist, II, quæst. et dist. III quæst. 2.

(2) *In Metaphys.* lib. VI, quæst I.

l'objet des mathématiques, qui traitent de la substance corporelle en tant qu'abstraite, et l'objet de la physique, qui traite de la substance telle qu'elle s'offre, concrète, déterminée, dans la nature. Il écarte enfin ce terme de « mobile, » parce qu'il peut signifier soit un accident externe du genre de la qualité, soit une énergie interne qui rendrait le corps principe de sa propre mobilité. Il est, d'ailleurs, évident que toute substance naturelle est dans le mouvement. C'est ce que le cardinal de Gaëte doit concéder, pour saint Thomas, en déclarant que la mobilité n'est pas autre chose que la naturalité.

Cela dit, qu'est-ce qu'une substance corporelle naturelle ? C'est un tout composé de la matière et de forme. Mais ce tout substantiel, que donne l'union de telle matière et de telle forme, est-il un acte distinct des parties qui le composent, ou bien n'est-il que l'unité de ces parties ? Nous nous rappelons la thèse de Roscelin : aucune chose n'a de parties réelles ; il n'y a de réel que les choses ; les parties des choses sont, comme parties, de purs noms. Mais, sans s'écarter des prémisses posées par Roscelin, on pourrait dire, au contraire : les parties sont, à l'égard du composé, les choses mêmes, et le tout de ces parties, le composé, est un vocable qui représente non pas une chose, mais le rapport et l'unité que forment plusieurs choses agrégées. Ces deux conclusions, qui semblent opposées, sont pourtant vraies l'une et l'autre. En effet, on dit bien d'un tout naturel, comme Socrate, que les parties de ce tout ne sont pas des choses ; d'autre part, on dit bien d'un tout artificiel, comme ce peuple, cette armée, que les parties de ce tout sont des choses, et qu'il n'est lui-même qu'un nom. Dans le

premier cas, la chose est le tout, l'atôme aristotélique; dans le second, la chose est la partie ; mais, dans l'un et dans l'autre cas, il n'y a qu'une chose, soit la partie, soit le tout.

Voici maintenant la thèse réaliste : les parties sont des choses, et, au-delà de ces choses, est le tout, qui, joint aux parties ou séparé d'elles, *conjunctim et sejunctim*, est lui-même une chose, un être, *aliud ens à partibus suis*. Cette thèse énoncée, nous devons de plus faire connaître en quels termes Duns-Scot l'a développée. Averroès lui semblait avoir pris le tout pour l'entité des parties, et supposé qu'au-delà de ces parties prises ensemble il n'existe aucune autre réalité. Duns-Scot lui répond : si le tout substantiel n'était pas quelqu'être indépendamment de ce que sont les parties de cet être, il n'y aurait aucune différence entre un tout naturel et le tout artificiel qui vient d'une agrégation faite par la main de l'homme, comme, par exemple, ce tas de pierres. Or, on admet volontiers que ce tas de pierres n'est pas un être, et que l'être se dit des pierres seules, des pierres qui, prises ensemble, constituent le tas artificiel; mais, au contraire, quand il s'agit de Socrate, le tout qu'est Socrate est une substance vraiment, réellement, distincte des parties qui la composent. Autre argument : le terme de la génération est un être doué d'une entité propre ; or, le tout est bien cet être; donc il se distingue essentiellement des parties qui le composent. D'autre part, le terme de la corruption est le non-être, ou la destruction de quelque être réel ; or, le composé est sujet à la corruption, tandis qu'une ou plusieurs des parties persistent, comme l'enseignent les théologiens, après la destruction du composé. Enfin, Socrate est bien

une personne dont les attributs sont une passivité propre, une activité propre ; or, ce sont là des propriétés du tout composé, non de la matière ou de la forme, et cela prouve encore que le composé est quelque être distinct de ses parties. Quelle est donc la manière d'être de cet être? C'est, répond Duns-Scot, une manière d'être non pas respective, mais absolue (1). Telle est la thèse du Docteur Subtil concernant la réalité substantielle de ce qui répond à la notion logique du composé.

Comme on doit le croire, les nominalistes ne l'ont pas ménagée. On peut réduire toutes leurs objections à celle-ci : que trois unités soient prises ensemble, on a le nombre trois. Si toutefois, il est vrai que le tout soit par lui-même quelque entité, cette entité jointe aux trois autres donnera non pas le nombre trois, mais le nombre quatre. Durand de Saint-Pourçain et Grégoire de Rimini ont tour à tour présenté ce jeu d'esprit sous les formes les plus variées (2). Mais, prenons-y garde, il conclut mal. En effet un nombre n'est qu'un tout formé par agrégation, un tout artificiel, et Duns-Scot reconnaît, avec le sens commun, qu'un tout de ce genre n'est pas une entité, ne possède pas l'acte entitatif à l'écart des parties qui le composent. Veut-on dire à l'opposé que le tout de Socrate n'est pas une essence, une réalité vraiment distincte *in essendo* de ce que sont, prises ensemble, la chair et la forme de Socrate? Si l'on veut dire cela, l'on s'abuse grandement; car ce qu'on va jusqu'à supprimer ainsi, ce n'est rien de moins que la personnalité humaine. Il importe

(1) Scotus, in secundum *Sentent.*, dist. II, quæst. II, art. 1.

(2) Durandus, in tertium *Sentent.* dist. II, quæst. II. — Greg. de Arim, in primum *Sent.*, dist. XXIV, q. I.

donc de bien s'entendre. Assurément, le tout agrégatif n'est pas un être distinct des choses agrégées, et, d'autre part, le tout essentiel est vraiment un être. Mais, comme nous l'avons fait remarquer, cela n'est pas dit contre Roscelin, cela n'infirme en rien la thèse nominaliste. On l'infirme, ou, du moins, on la contredit, quand on assimile les parties du tout essentiel à des entités qui subsistent divisément au sein de ce tout, comme des actes distincts de l'acte total. Quelle est donc la véritable question ? quel est l'objet du débat ? Étant accordé, pour ce qui concerne le tout agrégatif, que ce tout n'est pas un être séparé des parties prises ensemble, et, pour ce qui concerne le tout essentiel, que ce tout est un être composé, mais distinct, en essence, des parties qui le composent, il s'agit de prouver que, dans toute substance, il y a bien matière, forme et composé, mais qu'il n'y a pas trois actes, trois êtres ; en d'autres termes, que ces mots matière, forme, composé, représentent un même sous trois aspects et que ce même est le seul être. Telle doit être la conclusion nominaliste, et c'est bien là celle de Roscelin. La conclusion opposée, celle de Duns-Scot, est que les parties sont elles-mêmes des actes, des êtres, tant au sein du composé qu'avant la génération du composé, *sejunctim et conjunctim*. Négligeant donc en ce moment la controverse presque oiseuse qui a pour objet la nature du tout, nous interrogerons curieusement Duns-Scot sur la nature des parties.

Les parties sont la matière et la forme. Quelle est d'abord la nature de la matière ? C'est ici qu'il faut s'arrêter, c'est ici qu'il faut prêter l'attention la plus soutenue aux dires de notre docteur.

Cette question est posée : quelle est la véritable entité

de la matière ? Il y a, dit-il, plusieurs manières d'être pour les choses. Premièrement, l'être et le non-être appartiennent l'un et l'autre à la catégorie de la substance : ainsi, qu'une chose existe ou n'existe pas, elle est, dès qu'elle peut exister, une entité simple, elle est une essence, elle est une chose du genre de la substance : *Res enim, sive sit, sive non sit, est res de genere substantiæ* (1). Suivant cette définition de l'être, tout est, sinon ce qui n'est pas même idéalement dans la cause exemplaire, c'est-à-dire ce qui n'est pas même en puissance, ce qui ne peut être (2). Secondement, une chose est quand elle est en acte, dans la nature, ceci ou cela, comme cet homme ou cette rose. Or cet homme, cette rose, cette chose quelconque n'est pas en acte par son essence, car l'essence, c'est-à-dire l'espèce, est toujours en acte, et la chose naît et meurt ; l'être en acte que possède cette chose est un effet ultérieur de la cause première, ou d'une cause seconde qui la produit et la détermine telle qu'elle est (3). Ces deux manières d'être sont les plus générales.

Il faut, avec Duns-Scot, commencer par définir les mots dont il fait usage. Le sens qu'il leur donne est, en effet, presque toujours particulier. Que, pour abréger, on ne s'arrête pas à ses définitions, on ne le comprendra plus. Étant donc énoncées les deux acceptions les plus générales du mot être, comment l'être se dira-t-il de la matière ? Il se dira d'abord dans le premier sens, car la matière, abstractivement considérée comme appartenant au genre de la substance, est vraiment une chose, une chose créée, distincte en

(1) Scotus *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 1, n° 1.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, n° 2.

acte de la forme (1). Cependant notons bien qu'être en acte pour la matière privée de toute forme, cela n'est pas exister en cet état. En cet état elle n'existe pas ; elle est néanmoins. Ce qui existe, c'est le composé ; mais, comme étant l'un des deux éléments de toute composition, la matière est par elle-même. Il est bien vrai que l'autre élément, la forme, peut, Dieu le voulant ainsi, subsister à part de la matière corporelle. Mais cela tient à ce que la forme est la vie même. Quant à la matière, elle ne peut être considérée comme actuelle à part de la forme qu'en tant que sujet actuel d'un acte futur. Aussi dit-on que, séparée de la forme, elle est simplement en puissance ; ce qui signifie qu'elle n'existe pas encore, qu'elle n'a pas une action propre et directe sur l'intelligence humaine et qu'elle n'est pas un principe actif (2). En second lieu,

(1) « Esse simpliciter, seu actualiter, habet materia in quantum est effectus Dei, ut scilicet est res quæ producitur in genere substantiæ. Item vere creata et extra nihil posita in composito per actum creationis. Scotus, *De rer. princip.*, quæst. VIII, art. 1, nº 3.

(2) *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 1, nos 3, 4. — Assurément ce langage n'est pas d'une clarté suffisante. On ne s'explique pas facilement de quelle façon la matière première est un acte, un être créé, du genre de la substance, et, toutefois, ne doit pas être comprise au nombre des choses auxquelles appartient l'existence proprement dite, l'existence en acte final. Mais nous devons tenir compte des réserves de Duns-Scot, alors même que ces réserves nous semblent purement verbales. La thèse de Henri de Gand est que la matière, considérée comme isolée de toute forme, possède l'essence et non l'existence. Duns-Scot reproduirait sans doute cette définition, si le terme d'*essence* n'était pas pris par quelques réalistes modérés comme exprimant la manière d'être des principes au sein de leur cause, et Duns-Scot veut dégager de toute équivoque ce principe fondamental : la matière absolument séparée de la forme subsiste, existe d'une certaine manière hors de sa cause. Voici d'autres explications complémentaires : « Materia est per se unum principium materiæ, pars alicujus compositi, per se fundamentum formarum, per se subjectum mutationum substantialium, per se causa compositi, terminus creationis. Igitur sequitur quod est aliquid non in potentia objectiva tantum ; sed oportet quod sit potentia subjectiva *existens in actu, vel actus*. Non curo quodcumque dicatur se-

c'est-à-dire suivant la seconde interprétation du mot « être, » la matière est « cela : » *habet esse hoc*. En d'autres termes, elle est un sujet. Premièrement elle est simplement ; elle appartient simplement à la catégorie de l'être. Secondement elle est le sujet indéterminé des déterminations qui lui doivent advenir. L'*esse hoc* de la matière est donc l'être qu'elle possède objectivement, selon certaine quantité, comme susceptible de recevoir toutes les formes qui doivent s'ajouter à la forme substantielle ; entité qui répond, au sein de

cundum quod omne illud dicitur esse actu vel actus quod est extra causam suam. Cum enim sit principium et causa entis, oportet necessario quod sit aliquod ens, quia cum principiatum et causatum dependeat a causa secunda et a principio suo, si esset nihil vel non ens, dependeret ens a nihilo vel a non ente ; quod est impossibile. Præterea manet sub terminis oppositis eadem et sub potentiis numero diversis, quæ in ipsa corrumpuntur, et est terminus creationis ; patet : et secundum hoc est realitas distincta a forma ex iisdem causis, et quid positivum, quia receptivum formæ. Tamen diciter ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de actu tanto magis est in potentia. Et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum, et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem ; non enim habet actum distinguentem vel dividentem, vel receptum, vel informantem et dantem sibi esse specificum. Ex quo tamen est receptivum istius actus per suppositum et est causa compositi, non potest esse nihil, quod nihil non est alicujus receptivum. » Scotus, in *Sentent.* lib. II, dist. XII, q. I. — Tennemann, *Geschichte der Phil.* tom VIII, p. 746. Ce langage n'a pas toujours été bien compris, les plus fervents scotistes ayant été fort empêchés de démontrer nettement qui distingne l'*actus dividens*, *receptus*, *informans*, de l'acte proprement dit, et l'existence *in actu* de l'existence *in potentia subjectiva*. Aussi rencontrons-nous un grand nombre de docteurs, même réalistes, qui reprochent vivement à Duns-Scot d'avoir attribué l'*existence* à la matière première et de l'avoir ainsi mise au nombre des choses qui sont en acte final. Il faut entendre un des maîtres de la Renaissance, Jean-Paul Pernumia, l'interpeller à ce sujet : « Sciendum entitatem materiæ propriam non esse talis perfectionis ut, seorsum seclusa ab entitate formæ, possit unquam existere, sicuti imaginatus est Scotus, quoniam, etsi materia prima sit extra animam habens suam entitatem, quam actum entitativum appellat, ea tamen adeo minimæ entitatis existit ut impossibile sit per se solitarie stare ac reperiri unquam posse absque entitate ipsius formæ, sicuti nec econtra entitas formæ absque entitate ipsius materiæ esse potest, et hoc quod adeo imperfectæ

l'intelligence divine, à l'idée d'être formel (1). Enfin la matière est telle, *habet esse tale*, suivant la détermination qu'elle reçoit de la forme : « En effet (nous citons), « ce qui s'unit essentiellement à quelque chose lui « communique son acte, ainsi que l'âme communique « au corps la vie, la sensibilité, le mouvement, etc. Et « comme la forme est en elle-même une certaine per- « fection déterminée, de même que la matière est une « certaine chose ou capacité indéterminée, la matière « reçoit sa détermination de la forme ; d'où il suit que les « deux premiers actes de la matière sont en puissance « à l'écart de ce troisième acte qui vient de la forme, « cause formelle de la matière. Cependant, qu'on ne « l'oublie pas, ce n'est pas de la forme que vient l'être « actuel de la matière ; la matière est en acte sans « l'intervention de la forme ; mais par la forme elle « devient telle, elle devient *lignea, terrea*. C'est ainsi « que la cire n'est pas cire à cause de telle ou telle « empreinte ; ce qui lui vient simplement de cette

sint duæ istæ entitates ut nullo pacto sejungi, aut disclusæ locis per se consistere queant, sed est utraque alterius sic appetens atque indigens ut simul annexæ, alioquin morituræ, foveantur. Quare etsi concedamus, o Scote, materiam esse extra animam, consequenter habere propriam entitatem, non tamen propter hoc concludendum est ipsam de se stare posse seorsum a forma, quia cum sit entitas illa imperfectissima, appellanda potius venit coentitas, sive coexistentia, a qua sequatur potius coexistere quam existere : unde concedimus entitatem, sed non per se seorsum a forma ; quia, ut per se existat, opus est, cum per se satis virium non habeat, ut coadjuvetur ab entitate formæ, medio cujus recipit aliam perfectionem, dispositionem scilicet quantitativam ac qualitativam, quam seorsum a forma habere non posset. Quare concedimus esse ipsius materiæ, cum sit in re extra suas causas ; at quod existat sine forma hoc est impossibile. Ex quo sequitur etiam falsum est, quod ait Scotus, materiam primam esse creatam sine forma, cum potius cum sancto Thoma dicendum esset ipsam concreatam quam creatam. » J.-P. Pernumia, *Philosophia naturalis*, lib. I, c. VII.

(1). *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 1, n° 5.

« empreinte, c'est d'être l'image de ceci ou de « cela (1). »

On comprend ces définitions, bien qu'assurément elles soient fort obscures ; mais après avoir pendant quelque temps étudié la carte du monde idéal dans lequel nos réalistes font leurs aventureuses excursions, on y retrouve tous les lieux qu'ils se plaisent à décrire, et on les accompagne sans de grands efforts même jusqu'aux limites extrêmes de cet empire des fantômes. Voici donc, pour conclure, comment nous résumons avec Duns-Scot l'exposition de sa doctrine sur les trois actes de la matière qui précèdent la génération de Socrate. L'analyse distingue la matière première sous ces trois aspects : la matière premièrement première, la matière secondement première, et la matière troisièmement première ; c'est-à-dire : 1° la matière nue, dépourvue de toute quantité, qui, comme sujet de génération, ne peut être soumise à un autre agent que Dieu lui-même ; 2° la matière douée de la forme substantielle et rendue propre à recevoir les autres formes, de telle sorte qu'elle est le fondement indéterminé de toute génération et de toute corruption ; 3° la matière engendrée, mais encore privée de l'acte final qui, par l'adjonction de la forme individuelle, doit changer l'airain en sphère d'airain (2). Quand ces distinctions seront rendues encore plus claires, on appréciera combien elles importent.

C'est notre affaire de les éclaircir. Envisageons d'abord la matière sous le premier de ses trois modes. Elle nous est donnée comme étant, avant même qu'elle

(1) *Ibid.*

(2) *De rerum principio* quæst. VIII, art. 3.

ait contracté aucune alliance avec la forme qu'on nomme substantielle. Comme le dit expressément un des plus respectueux et des plus intelligents disciples de Duns-Scot, Antoine Andrea, *Est conclusio Scoti quod materia sine aliqua contradictione potest per se existere sine quacumque forma* (1). Duns-Scot ajoute qu'elle possède, en cet état, deux puissances auxquelles correspondent deux actes : la puissance subjective, en tant que sujet ultérieur de toutes les formes, à laquelle correspond l'acte formel, et la puissance objective, en tant qu'objet hors de sa cause, à laquelle correspond l'acte entitatif (2). Mais qu'est-ce que cet acte entitatif, qu'est-ce que cette entité de la matière premièrement première ? Est-ce, lui disent ses interlocuteurs, une substance, ou bien un accident ? Ce n'est pas un accident, car si Duns-Scot veut que l'accident ait de sa nature quelque entité, il reconnaît toutefois que l'entité de l'accident, comparée à celle de la substance, est voisine du non-être, et qu'en toute acception l'accident n'est jamais actuel hors de la substance (3). Or, la matière premièrement première étant dite un acte entitatif, il est évident que cela ne peut se dire d'un accident. C'est donc une substance. La substance est, suivant Aristote, ce qui se compose de matière et de forme, et Duns-Scot ne rejette pas cette définition. Si donc il accorde que la matière premièrement première est une substance, il faut qu'il accorde en outre : 1° que la forme est l'un des éléments de cette matière ; ce qui est contraire à sa thèse ; 2° que la matière en est l'autre élément ; ce qui est absurbe. Donc la matière

(1) Ant. Andrea, *Tria principia*, fol 42, verso, col. 1, de l'édit. de 1517.

(2) In librum secundum *Sententiarum*, dist. XII, quæst. 1 et 2.

(3) *De rerum principio*, quæst. I, art. 1.

premièrement première n'est pas une substance. Elle n'est pas une substance, elle n'est pas un accident : or, l'acte ne se dit que de l'accident et de la substance ; donc elle n'est pas. Et si elle n'est pas, elle n'est pas en acte, car être et être en acte sont synonymes. C'est ainsi qu'argumentent tous les thomistes, avec Aristote et le bon sens. Quand ils disent que le monde est en puissance objective, ils entendent que le monde est en sa cause, c'est-à-dire dans la puissance active de Dieu, comme devant être ultérieurement le monde actuel. Mais cette manière d'être pour le monde, pour la matière premièrement première, n'est pas réelle, entitative. L'entité de Duns-Scot n'est donc, au sens des thomistes, qu'un être de raison (1). Cela semble bien dit. Mais ne nous arrêtons pas aux critiques, et continuons à présenter l'analyse du système. On le jugera mieux quand on le connaîtra tout entier.

Duns-Scot doit nous apprendre quelle est, à son avis, la nature de la matière considérée comme partie de la substance corporelle naturelle. Or nous sommes encore assez loin de cette substance. Quelques explications nous ont été simplement données sur le premier degré d'actualité de la matière, et nous venons d'entendre l'école de saint Thomas nous déclarant, par la bouche de Javello, de Paul Soncinas, de Zabarella, que cette matière n'est pas subjectivement hors de sa cause, qu'au sein de sa cause elle est simplement en puissance de devenir, et n'y possède, comme telle, aucun acte. Aucun acte ! Nous nous rangeons facilement à cette opinion. Mais, quelle que soit la valeur de la thèse scotiste, prenons la comme elle nous est offerte. Cet acte sup-

(1) Joann. Baconius, in secund. *Sentent.*, dist. XII – Zabarella, *De prima rerum materia*, lib. II, cap. I et II.

posé, quel est-il ? Duns-Scot ayant défini la matière premièrement première une entité produite hors de sa cause, il faut maintenant qu'il nous satisfasse sur un point fort délicat ; il faut qu'il nous dise si, comme étant hors de sa cause, cette matière premièrement première est une ou diverse, simple ou multiple. On a dû remarquer que Duns-Scot a reproduit, en des termes plus subtils, les distinctions de Henri de Gand sur les trois manières d'être de la matière première. Or, sur cette question grave, la matière première est-elle une ou multiple, Henri de Gand n'a pas un instant hésité : oui, comme dépourvue de toute forme substantielle, comme n'ayant reçu de la quantité, de l'étendue, aucune détermination, aucune limite, la matière, a-t-il dit, est une en nombre et ne peut ne pas être telle. Duns-Scot va-t-il renouveler cette déclaration ? Écoutons-le.

Si tout être est matière, même l'être qui n'existe pas encore, car, on l'a dit, le non-être qui peut être appartient lui-même au genre de la substance, il résulte manifestement de là que la matière est commune à toutes les essences corporelles et spirituelles. C'est ce que professe Duns-Scot. Mais dire commune, est-ce dire une ? On sait que les philosophes du parti d'Albert, s'éloignant le moins qu'ils le peuvent de la lettre aristotélique, n'admettent pas cette identité du commun et de l'un. En même temps qu'ils définissent le genre la nature commune de tout ce qui est compris dans la définition du genre, ils protestent contre l'hypothèse d'une nature universelle, servant de suppôt à tout ce qui revêt la forme de l'individuel. Ainsi, dans leur vocabulaire, nature et matière n'emportent pas le même sens. Duns-Scot reconnaît qu'ils suivent d'assez près

Aristote, qu'on lit, en effet, dans la *Physique* et dans la *Métaphysique* d'Aristote, plus d'un passage signalé par Averroès comme contraire au système de la matière unique, et, quand il cherche des autorités en faveur de ce système, il n'en trouve pas d'autres, parmi les philosophes, que l'auteur du *Fons vitæ*, cet Avicembron si maltraité par Albert, et décrié dans toute l'école, comme responsable des erreurs condamnées sous les noms d'Amaury et de David. Cependant il faut qu'il renonce à ses plus chères illusions, il faut qu'il laisse succomber toute sa philosophie naturelle sous les efforts de la critique thomiste, s'il ne lui donne pour base, malgré l'école, malgré lÉglise, cet axiôme frappé d'anathème : la matière est une pour tous les êtres. Il prendra le parti que lui recommande la logique.

« Je reviens, dit-il, à la thèse d'Avicembron, *ego* « *autem ad positionem Avicembronis redeo*, et je sou- « tiens d'abord que toute substance créée, corporelle « ou spirituelle, participe de la matière. Je prouve en- « suite que cette matière est une en tous, *quod sit* « *unica materia*. » Mais laissons les preuves pour aller directement à la conclusion. La voici : le monde est un arbre aux proportions gigantesques, qui a pour racines la matière première, pour feuille les accidents éphémères, pour branches les substances sujettes à la corruption, pour fleur l'âme raisonnable, pour fruit la nature angélique. Et c'est Dieu qui l'a planté, qui le cultive (2). En d'autres termes, dans le langage austère de la logique, la matière premièrement première est

(1) Scotus, *De rerum princ.*, quæst. VIII, art. 4, n° 24.

(2) *Ibid.*, n° 30.

une dans tous les êtres ; mais, comme l'unité est la source du nombre, la matière secondement première, ayant reçu la forme du corruptible et de l'incorruptible, se partage numériquement entre ces deux genres ; enfin la matière troisièmement première va se distribuant entre toutes les espèces que contiennent les genres les plus généraux, en se subdivisant jusqu'aux plus subalternes de ces espèces (1). Suivant les péripatéticiens, la substance se dit de toutes les choses subsistantes ; ainsi la matière première se dira de toute matière déterminée. Or, tout prédicat est sujet ; donc la matière première est le sujet de toutes les matières particulières et forme avec elles un même : *Ergo materia prima est idem cum omni materia particulari* (2). Veut-on une déclaration plus explicite? La voici : « Toutes les choses qui sont recherchent l'u-« nité selon le mode qui leur convient.... Le besoin « d'unité est tellement intime, essentiel, universel en « tout ce qui est, je parle du créateur comme des « créatures, qu'il n'y a pas, qu'on ne peut pas imaginer « une sorte quelconque de multitude, de division, de « distinction qu'on ne ramène à quelque unité... Ainsi « nous disons que les accidents divers font un en leur « sujet, que les choses diverses en nombre font un en « leur espèce, que les choses diverses quant à l'espèce « font un dans le genre subalterne, que les choses « diverses sous le rapport de ce genre subalterne font « un dans le genre le plus général, enfin que les choses « diverses dans ce genre plus général font un sous le « rapport de l'être (3). » *Omnia unitatem appetunt* :

(1) *De rer. princ.*, quæst. VIII, art. 4, n°s 31, 32.

(2) *Ibid*, art. 5, n° 38.

(3) « Omnia quæ sunt secundum modum sibi convenientem et possibilem

telle est bien, en effet, la thèse d'Avicembron, et telle est aussi, nous ne l'avons pas oublié, celle du prétendu philosophe Alexandre. Mais dira-t-on : si les choses sont ainsi pensées, elles ne sont pas ainsi nées ; c'est la diversité que nous offre la nature des choses, et cette nature des choses l'intellect ne la change pas, quand il ramène à quelque unité plus ou moins de phénomènes réellement divers. Je réponds, poursuit Duns-Scot, que la nature du genre animal possède en puissance toutes les différences qui doivent la diversifier actuellement ; je réponds que la cire pure de toute empreinte est propre à recevoir toutes les images dont on la peut revêtir. La cire et l'animal ne sont pas, je l'accorde, actuellement privés de toute forme accidentelle ; mais, en l'état où nous les offre l'art ou la nature, en soi l'animal est et la cire est. Le genre n'est donc pas, comme on se plaît à le supposer, un simple concept de l'intelligence humaine. Ce n'est pas l'intelligence humaine qui fait l'unité générique, mais c'est elle qui divise ce qui est naturellement un. Dans la nature c'est le multiple qui devient, qui paraît pour disparaître ; c'est donc le multiple qui est en puissance d'être ; à l'égard du multiple, l'un est l'acte permanent. Ainsi, quand on prouverait que la réduction à l'un est conceptuelle, on prouverait simplement que la raison infirme de l'homme ne voit pas du premier coup d'œil la plénitude, la perfection de la réalité ; mais, cette

unitatem appetunt... Unde appetitus unitatis ita intimus et essentialis et universalis est in omnibus, tam creaturis quam creatori, quod nullum est nec excogitari potest genus multitudinis aut divisionis sive distinctionis quod ad unitatem aliquam non reducatur... Sic dicimus quod diversa accidentia sunt unum subjecto, diversa numero sunt unum specie, diversa species sunt unum genere subalterno, diversa genere subalterno sunt unum genere generalissimo, diversa genere generalissimo sunt unum in genere entis. » Scotus, *De rerum principio*, quæst. VIII, n° 1.

démonstration étant acceptée, cela prouverait-il que la réalité des choses ne possède pas l'unité que la raison lui reconnaît tardivement, par voie d'abstraction ? Non, sans doute (1).

Il est difficile de s'exprimer avec plus d'énergie. Vainement Duns-Scot s'efforce, après avoir fait une telle déclaration, d'interpréter en sa faveur certains passages de la *Métaphysique* habilement isolés, et de mettre en contradiction avec lui-même le maître de l'école péripatéticienne. Il n'y a rien de mieux établi dans la *Métaphysique*, rien de plus constant que ce principe : « les genres ne sont pas des natures et des « substances séparées de tout le reste ; pour la même « raison l'un n'est pas un genre, ni l'être, ni l'essence « universelle (2). » Cela est clair, cela est formel. La proposition diamétralement opposée ne l'est pas moins. Elle consiste à dire que la matière de tous les êtres est, au point de vue le plus universel, la matière une, actuellement, réellement une, apte à recevoir, par une détermination accidentelle, telle ou telle forme spécifiique, puis telle ou telle forme individuelle. Et cette proposition est celle de Duns-Scot.

Nous savons qu'elle a causé quelque épouvante même à ses disciples les plus zélés ; nous savons que, pour se réconcilier avec Aristote et avec le sens commun, plusieurs scotistes timorés ont mis au compte de leur maître cette distinction : la matière premièrement première ne doit pas être dite une en nombre, mais seulement une en espèce, une comme tout intégral, et non comme tout substantiel. Mais nous savons aussi

(1) *De rer. princ.*, quæst. VIII, art. 5.
(2) *Métaphys.*, X, 2.

que cette distinction purement verbale n'a pas supporté l'épreuve du débat scolastique. Pour la combattre, il suffira de rappeler que, selon Duns-Scot, tout être recherche l'unité et que l'unité se prend de trois manières : en nombre, en espèce et en genre. Or, l'unité générique ne peut se dire de la matière premièrement première, car le genre se divise en espèces, et cette matière est indivise ; elle ne possède pas non plus l'unité spécifique, car l'espèce se divise en espèces subalternes, c'est-à-dire en individus, et la matière premièrement première ne supporte pas davantage cette division. D'où lui viendrait-elle, en effet, puisque toute division est fondée sur une différence, et qu'en l'absence de la forme rien ne diffère ? Il faut donc nécessairement qu'elle soit une en nombre, ou qu'elle ne soit pas. Voilà la vraie conclusion de Duns-Scot, et il n'a pas pris de détours pour l'éviter ; ce sont ses disciples qui ont manqué de courage.

Parlons maintenant de la matière secondement première. Duns-Scot nous la donne comme unie à la forme substantielle, et devenue, par le fait de cette union, le fondement indéterminé de toute génération : « La matière secondement première, sujet de généra- « tion et de corruption, subit tous les changements, « toutes les transformations qu'opèrent en elle les « agents créés, soit les anges, soit les agents corrup- « tibles. Comme je l'ai dit, elle a quelque chose de « plus que la matière premièrement première, car « elle ne peut être sujet de génération sans avoir « quelque forme substantielle ou quelque quantité ; ce « qui n'appartient pas à la définition de la matière pre- « mièrement première. Elle est en rapport de propor- « tion avec les agents de second ordre, dont elle est

« en quelque sorte le sujet, je veux dire les agents « créés, qui sont au second rang relativement à Dieu, « et qui ne peuvent rien produire qu'au moyen de « cette seconde matière. On l'appelle néanmoins pre- « mière comme étant le fondement indéterminé de « tout ce qui est produit par les agents naturels (1). » Ces termes peuvent sembler équivoques, comme ceux dont le Docteur Subtil a fait usage, lorsqu'il a distingué l'*esse hoc* de l'*esse tale* de la matière. En effet, on se demande, même après avoir lu le passage que nous venons de citer, comment il motive cette nouvelle distinction. Il semble vouloir dire que la matière secondement première possède l'*esse hoc* par son alliance avec la forme substantielle, avant d'être revêtue de l'*esse tale* par la forme accidentelle qu'elle recevra des agents naturels. Néanmoins, qu'on le remarque, l'*esse hoc* ne se dit pas ici de la substance aristotélique, car cette substance est déterminée, tandis que la matière unie simplement à la forme substantielle n'est encore, selon Duns-Scot, pourvue d'aucune détermination. D'où il suit qu'il faut chercher le sujet indéterminé de toute génération entre l'acte entitatif de la matière pure de toute forme, et la détermination finale venant des agents corruptibles, qui donne Socrate, Callias et la sphère d'airain. Or, que peut-on supposer entre ces deux degrés extrêmes de la matière ? Un degré mixte, également distant de la matière une en nombre et de la matière diversifiée à l'infini, c'est-à-dire le degré qui donne la matière générique, la matière spécifique, la matière en catégorie d'espèce et de genre. Donc, en faisant connaître l'opinion de Duns-Scot sur la nature de l'espèce

(1) *De rerum Princip.*, VIII, art. 3, nº 20.

et du genre, nous rendrons compte de ce qu'il entend par l'*esse hoc* de la matière secondement première.

On se rappelle toutes les hypothèses déjà produites dans l'école réaliste. Même après les explications données par Adélard de Bath et par Gilbert de La Porrée, il restait quelque chose d'obscur, pour beaucoup d'esprits, dans les thèses de la non-différence et de la conformité. C'est pourquoi, voulant être clair et précis, Duns-Scot laisse de côté la thèse du non-différent, comme étant peu satisfaisante. Ce mot composé, « non-différent, » n'en dit pas assez ; il n'exprime pas avec une suffisante énergie l'acte entitatif d'un sujet commun. Duns-Scot propose donc de substituer au mot *indifferentia* celui d'*inexistentia*. Ainsi, pense-t-il, on affirme mieux ce que les êtres possèdent en participation. C'est bien sans doute ce qu'ils ont de non-différent ; mais on déclare la même chose avec plus de vigueur en appelant cela la coéxistence, la consubstantialité des êtres.

L'opinion professée dans l'école nominaliste est que toute nature, toute substance est par elle-même individuelle, et qu'il n'y a pas lieu de rechercher hors de Socrate son principe d'individuation. Mais, ajoutent les thomistes, ce qu'il faut rechercher, c'est comment une nature individuelle peut être prise universellement, et ils prétendent qu'une nature universelle ou commune est non pas une véritable nature, mais simplement un concept venu de l'abstraction, une création de l'intellect, qui ne possède pas, hors de sa cause, l'être en soi, l'être en tant qu'universel. Duns-Scot se prononce très-résolûment contre cette opinion. Ce qu'il entend démontrer, c'est que les natures communes sont réellement ; qu'elles sont, en ordre de génération, avant

les natures individuelles, et que les natures individuelles sont actualisées, au sein des natures communes, par des différences, qui varient la surface du fonds commun sans en altérer l'unité native. Si, dit-il, la chose qui répond au mot « nature » était actuellement individuelle, d'où viendrait l'intellection contraire à la définition vraie de cette chose? L'intellection vient de la chose, elle est donc telle que la chose elle-même. En conséquence, puisque je conçois l'humanité comme la nature commune de tous les hommes, cette nature est effectivement, réellement, telle que je la conçois (1).

Les nominalistes disent encore : ce qui est un sous le rapport de l'unité générique n'est pas en soi quelque entité singulière ; c'est une manière d'être générale. Veut-on dire, répond Duns-Scot, qu'il n'y a pas d'autre unité réelle que l'unité numérable? C'est une doctrine très-fausse. En effet, en chaque genre il est un genre qui est la mesure des autres, et tous ils sont réels et réellement mesurables, comme l'enseigne Aristote au livre X, texte 2 de sa *Métaphysique*. Or, un être de raison ne pourrait être la mesure réelle d'un être réel; donc l'entité du genre pris pour mesure est réelle. Mais l'unité de ce genre n'est pas l'unité numérable, car un singulier ne peut être la mesure d'un autre singulier; donc il existe, dans chaque genre,

(1) C'est un argument que Duns-Scot reproduit dans son traité spécial sur les Universaux de Porphyre : « Dicendum quod universale est ens, quia sub ratione non-entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, non operatur nisi movetur ab objecto. Non-est non potest movere aliquid objectum, quia movere est entis in actu. Ergo nihil intelligitur sub ratione non-entis ; quidquid autem intelligitur intelligitur sub ratione universalis : ergo illa ratio non est omnino non-ens. » M. Rousselot, *Etudes sur la Philosophie au moyen-âge*, t. III, p. 15.

quelque espèce première, qui est la mesure de toutes les espèces subalternes, qui, en d'autres termes, les comprend, les absorbe toutes dans la réalité de sa nature une et commune (1). Si, d'ailleurs, il n'y a pas d'autre unité réelle que l'unité numérable, toutes les diversités réelles sont de même degré, tous les objets diffèrent les uns des autres au même point, au même titre ; Socrate diffère autant de Platon qu'il diffère de ce caillou, et l'intellect ne peut pas plus recueillir quelque notion commune de Platon et de Socrate que de Socrate et de la ligne. En outre, si l'homme, l'animal et les autres natures communes ne sont que des entités rationnelles, ces entités, de même que toutes les intentions secondes, naissent et meurent avec l'opération de l'intellect qui leur donne l'être, *sunt solum dum fiunt*. Cela peut-il se dire de la nature humaine ? Est-il vrai que la durée de la nature humaine se mesure à la durée de l'acte intellectuel par lequel je l'ai conçue ? Enfin, au premier livre des *Seconds analytiques*, Aristote combat, il est vrai, l'opinion de Platon sur les idées, mais il admet l'universel *in multis*, et il fait remarquer que cet universel se distingue des singuliers en ce qu'ils sont périssables, tandis qu'il est éternel. Or, se peut-il qu'Aristote ait considéré quelque être de raison comme ayant pour attribut l'éternelle perma-

(1) « In omni genere est unum primum quod est metrum et mensura omnium quæ sunt illius generis. Ista unitas primi mensurantis est realis, quod mensurata sunt realia et realiter mensurata : ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis ; igitur unitas illius primi est realis. Ista autem unitas non est unitas singularis vel numeralis, quod nullum est singulare in genere quod sit mensura omnium illorum quæ sunt in illo genere.... Nullum ergo individuum est per se mensura eorum quæ sunt in specie sua ; igitur nec unitas individualis, nec numeralis. » In libr. secund. *Sentent.*, dist. III, quæst. I. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 750.

nence? Non, sans doute ; il faut donc qu'il ait accepté l'universel *in multis* comme réellement distinct, *in re*, *ex parte rei*, des singuliers réels.

Pour ces motifs Duns-Scot soutient que la nature commune, l'homme, l'humanité, possède l'être réel hors de sa cause, c'est-à-dire hors de l'intelligence divine, et que cette nature est en elle-même non pas singulière, mais une en acte, et, comme telle, indifférente à l'égard du singulier et de l'universel. Il ne dit pas, il est vrai, avec Platon ou avec les platonisants téméraires, que cette nature est une idée séparée des choses individuelles et subsistant par elle-même (1) ; mais, s'il accorde qu'elle ne possède pas l'être hors de ces choses, il ajoute qu'elles lui sont subalternes, qu'elles sont, à bien parler, de son domaine ; qu'étant avant elles et pouvant être sans elles, elle se distingue d'elles réellement ; en un mot, que l'humanité réelle se distribue réellement entre tous les hommes, et qu'elle jouit à part soi de sa propre existence, bien qu'on la trouve toujours unie aux existences particulières dont elle est le suppôt commun (2). La formule de Duns-Scot est précisément celle de saint Anselme : *Participatione speciei plures homines sunt unus homo.*

Voilà donc la définition de la matière secondement

(1) Reconnaissons, toutefois, qu'il se contredit sur ce point. Ainsi, nous lisons, avec Tennemann, dans ses *Questions sur la Métaphysique* : « Ista opinio (Platonis), si ponat idæam esse quamdam substantiam separatam a motu et ab accidentibus per accidens, nihil in se habentem nisi naturam separatam specificam perfectam, quantum potest esse perfecta, et forte habentem per se passiones speciei,.... non potest bene improbari, quia non videtur repugnare rationi absolutæ entitatis tale singulare sic naturam habere. » *Quæst. in Metaphys*, lib. VII, quæst. XI, 18. Mais ce qu'il y a de plus constant dans son système, comme nous le verrons plus loin, c'est la négation des exemplaires séparés de leur cause.

(2) Scotus, in libr. II *Sent.*, dist. III, quæst. I.

première. En ordre de génération elle vient après ce qui n'a pas encore reçu le signe du genre, de l'espèce ; mais elle vient avant ceci, avant cela, avant la détermination finale qui produira Socrate et la sphère d'airain. Et, il ne faut pas s'y tromper, bien que Duns-Scot invoque fréquemment l'autorité d'Aristote, bien qu'il rejette la thèse mise au compte de Platon, bien qu'il semble même, en définissant l'universel *in multis*, ne pas trop s'écarter des voies péripatéticiennes, il est toutefois réaliste autant qu'on peut l'être. L'universel est en plusieurs, les thomistes l'accordent, et il est en plusieurs comme leur attribut réel, nécessaire. Mais, en cet état, l'universel n'est pas un tout essentiel, un tout réel, une entité concrète, une substance supérieure d'un ou de plusieurs degrés à la substance aristotélique. Quand donc le Docteur Subtil s'exprime en des termes peu différents de ceux de saint Thomas, il est cependant loin de s'entendre avec lui. En effet, pour saint Thomas, ce qui se trouve universellement dans les choses n'arrive à l'unité que dans l'entendement ; c'est l'intellect qui seul fait, crée le tout distinct que Duns-Scot appelle, au propre, une nature. Un des meilleurs interprètes de saint Thomas, le cardinal de Gaëte, l'a très-bien établi. C'est un axiôme péripatéticien que toute nature doit posséder une quiddité propre, *quidditatem per se*, qui, la distinguant de toute autre, lui confère l'existence réelle. Toutes les substances individuelles remplissent cette condition ; toutes elles sont ceci, cela, et tel est le fondement de l'unité vraie. Au-delà de cette unité, qu'y a-t-il ? l'unité conceptuelle. Ainsi l'universel vient de Socrate ou de plusieurs. S'il vient de plusieurs, il est réellement en plusieurs, et c'est l'intellect qui le

fait un ; s'il vient de Socrate, il est réellement, totalement en Socrate, et c'est l'intellect qui le fait commun en l'attribuant à plusieurs (1). Voilà ce que Suarez expose mieux encore. Il n'y a, dit-il, suivant saint Thomas, suivant tous les thomistes, suivant la raison, d'autre unité réelle que l'unité numérable. Cet universel, qui n'est pas naturellement séparé des singuliers, ce n'est pas une véritable unité, une unité réelle, l'existence de toute unité réelle se fondant sur une distinction réelle, c'est-à-dire sur une séparation (2). Nous fuyons ici les détails, nous prenons soin de ne pas nous mêler à la controverse. Ce qui nous importe, en effet, c'est uniquement de signaler l'opposition des deux écoles.

Arrivons enfin à la définition de la matière troisièmement première : Voici un fragment qui contient cette définition : *Dicitur materia tertio prima materia cujusque artis, et materia cujuslibet agentis naturalis particularis, quia omne tale agit veluti de aliquo semine, quod, quamvis sit materia prima respectu omnium quæ per artem producuntur, supponit tamen materiam quæ est subjectum generationis, et ulterius aliquam formam per naturam productam ; aliter nulla ars quidquam operatur* (3). Cela est clair, mais l'est moins, toutefois, que le passage du commentaire sur les *Sentences* dans lequel Duns-Scot établit que la matière est partie de la quiddité de la substance matérielle. Averroès avait dit que toute quiddité vient de la forme, seul principe actif, seule cause efficiente de l'existence réelle. Parmi les mystiques du XII[e] siècle,

(1) Card. Caietan. *De ente et essentia*, c. IV.
(2) Suarez, *Metaphys.*, Disp. VI, sent. I.
(3) Scotus, *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 3.

Hugues de Saint-Victor paraissait avoir été de cette opinion. Albert-le-Grand l'avait lui-même discrètement reproduite, en atténuant par des explications subtiles ce qu'une telle proposition pouvait avoir de trop absolu. Nous n'avons pas à chercher bien loin quelle avait été sur ce point la doctrine d'Aristote. Qu'est-ce, en effet, que la quiddité? C'est le *quod quid erat esse* des traductions arabes-latines. Or, nous l'avons dit, ce *quod quid erat esse* et par conséquent cette quiddité péripatéticienne ne peut avoir en soi rien de matériel, puisque c'est l'acte de Socrate, le principe formel de la substance. Ainsi, comme en conviennent d'ailleurs quelques scotistes, même parmi les plus obstinés, Aristote n'a jamais dit, n'a jamais pu dire que la matière soit partie de la quiddité. Mais Duns-Scot prend ce mot « quiddité » dans un autre sens. Suivant Aristote, c'est une partie du tout composé; suivant Duns-Scot c'est le tout lui-même, c'est la substance, dont la matière et la forme sont les parties. Là-dessus grande dispute entre nos péripatéticiens du moyen-âge, dispute sur des mots, non sur des choses, puisqu'il s'agit simplement de savoir si le terme « quiddité » doit s'employer pour désigner le tout composé, ou simplement une de ses parties, la forme (1). Mais pourquoi Duns-Scot a-t-il provoqué ces débats? C'est ce que nous devons expliquer. Si l'on dit que la quiddité vient de la forme, la matière, prise comme élément de toute substance déterminée, n'est à l'égard de la forme, principe actif, qu'une pure puissance; au contraire, si l'on reconnaît à l'élément matériel la propriété de contribuer à la génération du *quid*, cet élément est

(1) *Philosophia naturalis J.-D. Scoti*, a Philippo Fabro ; theor. XXIX.

par lui-même non-seulement en puissance objective, mais en acte, en puissance subjective, *non in potentia objectiva, sed in potentia subjectiva, existens in actu, vel actus* (1), avant de rencontrer telle forme et de produire avec elle telle substance, telle quiddité. Si donc la dispute a lieu sur une question frivole, elle est au fond très sérieuse. Ce que nous en concluons présentement, c'est que la matière troisièmement première du Docteur Subtil n'est pas seulement l'airain qui doit être la sphère d'airain, c'est-à-dire cette matière, sujet, objet de l'art, qui était vraiment actuelle, tout le monde le reconnaît, avant d'avoir reçu telle ou telle détermination finale des mains de l'ouvrier ; mais que cette matière troisièmement première est encore, et au même titre, la matière déterminable de cet homme, de Socrate : d'où il suit que l'homme individuel procède matériellement de l'homme commun, de même que l'airain devenu telle sphère était auparavant et était en acte cet airain. Ce qui revient aux termes déjà cités du traité *Sur le principe des choses* : de même nature est la matière de tout art (*materia cujuslibet artis*) et la matière de tout agent naturel, naturellement individuel (*materia cujuslibet agentis naturalis particularis*).

Voilà donc la doctrine de Duns-Scot sur la matière. Nous négligeons, en ce moment, de critiquer le détail de ces fictions, de ces chimères, de ces abstractions réalisées. Mais n'y a-t-il pas un principe commun suivant lequel la libre pensée fabrique tous ces degrés de génération que nous venons de décrire ? Oui, sans doute, et ce principe est que, plus on se rapproche de l'acte final, moindre est la matière qui participe à la cons-

(1) Scotus, in *Sentent.* lib. II, dist. XII. quæst. I.

titution du composé, et que, plus on s'en éloigne, moins énergique est l'action de la forme. Aussi, fidèles au système de leur maître, les derniers scotistes ont-ils vivement combattu les sectateurs d'Averroès, soutenant que la matière possède trois dimensions avant de recevoir la dernière des formes, et que ces trois modes de l'étendue sont la longueur, la largeur et la profondeur. C'est une fiction opposée à une fiction. Mais, encore une fois, négligeons d'apprécier ce que vaut la thèse, et contentons-nous d'en rechercher l'intention. Cette quantité qui joue un si grand rôle dans la philosophie naturelle de saint Thomas, Duns-Scot l'avait, en effet, admise parmi les attributs de la matière secondement première. Il n'avait pu néanmoins vouloir dire ce que saint Thomas avait dit. Unissez la forme à telle quantité de matière, vous avez, selon saint Thomas, l'être complet, achevé, Socrate ou Bucéphale. Mais, dans le système de Duns-Scot, l'union de la forme et de la matière en telle quantité donne simplement la matière réalisée comme secondement première, c'est-à-dire l'homme, le cheval, non ce cheval ou cet homme ; de telle sorte que, dans ce système, la longueur, la largeur et la profondeur appartiennent au genre, à l'espèce. Ainsi, l'on ne s'y trompera pas, même quand ils ont argumenté contre Averroès les derniers des scotistes ne se sont pas comportés en disciples infidèles ; en faisant intervenir la quantité dans la définition de la matière, ils ont été, reproduisant la doctrine de leur maître, non moins réalistes que lui.

Mais d'où viennent ces différences qui donnent la matière secondement première, puis la matière troisièmement première, ou la matière attendant l'acte final, la

détermination individuelle ? Puisqu'elles ne viennent pas de la matière primordialement commune, il faut qu'elles viennent de la forme. Qu'est-ce d'ailleurs, qu'une différence ? On l'a dit et répété, c'est ce qui détermine l'indéterminé, c'est ce qui fonde le tout individuel d'une chose à tort ou à raison classée dans la catégorie de la substance. Donc, selon Duns-Scot, comme selon Henri de Gand, toute individuation vient de la forme. Nous touchons ici à l'un des points les plus intéressants, les plus obcurs, les plus controversés du système de Duns-Scot. Qu'on nous permette de nous y arrêter quelques instants.

On n'a pas oublié les explications données à ce sujet par saint Thomas, Elles se réduisent à ceci. Il n'y a pas lieu de chercher dans la nature quelque principe externe de l'individualité de Socrate, car il n'y a rien dans la nature avant Socrate, avant cette substance déterminée. Étant, d'autre part, admis que cette substance est un composé de deux éléments, quel est, de ces éléments internes, celui auquel appartient proprement, nécessairement. le caractère de l'individualité ? Ce n'est pas la forme, puisque la forme qui est en Socrate, l'humanité, se retrouve en Platon. Est-ce donc que la forme, considérée aux points de vue divers de l'espèce, du genre et de ce qu'il y a de plus général, est une en plusieurs et en tous ? Non, certes ; la forme, l'humanité de Socrate n'appartient qu'à Socrate, de même que la forme, l'humanité de Platon n'appartient qu'à Platon. Cependant la forme se dit universellement. Oui, sans doute ; mais elle est individuellement. Donc elle est autre comme prédicat concep-

(1) Scotus in *Sentent.*. lib. II, dist. III, quæst. IV.

tuel et comme élément de la substance composée. Assurément. Or, qui lui confère cette manière d'être en acte, différente de la manière d'être qu'elle possède avant l'acte et après l'acte, c'est-à-dire dans l'intellect divin et dans l'intellect humain ? Ce ne peut être que l'autre élément avec lequel la forme contracte alliance, c'est-à-dire la matière. Mais ne remarque-t-on pas que la matière se dit universellement, de même que la forme ? On le remarque, on l'admet, on ne peut pas ne pas l'admettre. Cependant il existe entre le concept et la réalité de la matière une différence bien plus considérable qu'entre le concept et la réalité de la forme. Aristote dit que la forme est universelle, et, d'autre part, il combat, avec une persistance qui ne s'est jamais démentie, la thèse de la matière universelle, qu'il met au compte de Mélissus, de Parménide, des anciens naturalistes. Pourquoi cela ? parce que, selon la remarque de saint Thomas, « ce d'homme, » *illud hominis*, qui se trouve en Platon est tout-à-fait semblable à « ce « d'homme » qui se trouve en Socrate, bien qu'il en diffère numériquement, tandis que ces os, cette chair constituent, chez chacun des individus de l'espèce, un tout réel, absolument distinct, séparé, circonscrit par des limites positives, qui ne peut jamais être pris indifféremment pour sujet de définition, soit que l'on parle de Platon, soit que l'on parle de Socrate. Voilà ce que dit saint Thomas.

Après lui nous avons entendu saint Bonaventure, qui s'est exprimé presque de même. Puisqu'avant la génération de Socrate on ne rencontre dans la nature ni la matière ni la forme qui doivent devenir Socrate, c'est donc, a dit saint Bonaventure, l'union des deux éléments qui produit cette chose ; donc cette union,

cette conjonction est le principe individuant de la chose même. Or, cette conjonction est l'acte de la cause créatrice ; il s'agit donc ici d'un principe externe. Mais, pour ce qui regarde le principe interne, demande-t-on à saint Bonaventure si l'un des deux éléments conjoints ne porte pas plus que l'autre le signe, le cachet de l'individuation ? Il définit la matière ce qui est ceci, cela, et la forme ce qui actualise ceci, cela. Ces termes sont, à quelque différence près, ceux qu'emploie saint Thomas. Cependant, il faut le remarquer, saint Bonaventure, moins soucieux que saint Thomas de reproduire ou d'interpréter Aristote, réserve le nom de principe à la cause externe, à l'acte qui détermine le tout composé. Que l'on supprime la distinction de la matière et de la forme, les explications fournies par saint Thomas, ou en son nom, deviennent insuffisantes, et le principe d'individuation est à rechercher. Mais cette réduction de Socrate à la simple notion d'une individualité du genre de la substance, sans distinction d'éléments, n'ébranle aucunement la thèse de saint Bonaventure ; le principe qu'elle suppose à bon droit subsiste dans sa réalité mystérieuse. Pourquoi ? Parce que cette thèse appartient à la métaphysique, et, dans la métaphysique, à l'ordre des vérités nécessaires.

Mais les nominalistes conséquents s'en emparent et disent : la question des éléments écartée, voilà Socrate. Sur quoi se fonde votre logique pour le définir un individu ? Premièrement sur ce qu'il est indivisible ; secondement sur ce qu'il est un autre que Platon. Ainsi l'individualité de Socrate n'a pas d'autre fondement pour votre logique qu'une double négation. Or, une double négation n'est pas une raison d'être. Quel est donc le

principe réel de l'individualité? C'est tout simplement l'existence. L'acte qui constitue l'individu par une détermination à la fois matérielle et formelle, c'est l'acte générateur, l'acte qui le produit au nombre des choses nées, et tout autre acte peut être considéré comme étant en puissance à l'égard de celui-ci. Ainsi la question se trouve réduite à ces termes encore plus métaphysiques et plus clairs : le tout de Socrate lui vient de sa cause. Or, comme cette cause engendre non pas successivement la matière et la forme de Socrate, mais simultanément ce tout individuel, et comme, d'ailleurs, il n'existe, avant Socrate, ni matière commune, ni forme commune, actualisées au sein de quelque nature, il n'y a pas d'autre principe d'individuation que l'acte unique de la cause génératrice, l'existence de Socrate avec sa forme et sa matière individuelles. Cette conclusion n'est tout-à-fait ni celle de saint Bonaventure ni celle de saint Thomas, mais elle paraît être celle d'Aristote. Ne déclare-t-il pas, au début de ses *Catégories* et en plusieurs endroits de sa *Métaphysique*, que, dans l'ordre des choses nées, tout est individuel, que rien n'est composé de parties possédant par elles-mêmes, en elles-mêmes, un tout objectif, ou, pour parler son langage et celui des scolastiques, un tout subjectif?

On le comprend, Duns-Scot ne peut accepter aucun de ces systèmes qui, n'admettant pas des degrés de matières, de formes supérieures, inférieures, définissent l'individu l'acte le plus proche de la génération. Dans la doctrine qui suppose d'abord l'unité de la substance, rechercher le principe d'individuation, c'est rechercher ce par quoi le particulier se dégage de l'universel. Or, cela, suivant Duns-Scot,

n'est ni une négation ni un accident. Ce n'est pas un accident, car l'accident vient après la substance, la substance est le sujet de l'accident, et l'on demande non pas ce qui se produit accidentellement à la surface de la substance, mais ce qui la produit en sa détermination finale, comme sujet de tous les futurs accidents. Ce n'est pas uue négation; car ici négation veut dire privation. Or une privation ne suppose pas une répugnance naturelle; elle suppose simplement un état contraire à l'acte exprimé par l'affirmation. Ainsi, que l'on imagine une substance privée de quantité. Cette substance sera sans doute indivise ; cependant résultera-t-il de cette indivision que cette substance ne sera susceptible d'aucune détermination ultérieure, qu'il lui répugnera naturellement d'être divisée, qu'elle ne sera jamais en puissance prochaine de recevoir la limite qui vient de la quantité? Non, sans doute. Autre exemple : être aveugle, c'est être privé de la puissance prochaine de voir; mais il s'en faut qu'il répugne à l'organe malade de posséder cette puissance. Or, le principe d'individuation est un principe suivant lequel il répugne invinciblement à une chose de se diviser en plusieurs sujets. Donc ce n'est pas une simple négation; c'est quelque chose de positif, c'est une entité positive substantielle (1).

Nous voici dans le monde des entités supersensibles, des abstractions réalisées. En quelque instant qu'on le surprenne et qu'on l'interroge, Duns-Scot est toujours sur le chemin qui conduit à ce monde-là ; il en vient, ou il y va. Efforçons-nous du moins de faire comprendre ce qu'il entend par cette entité posi-

(1) Scotus, in *Sentent.*, lib. II, dist. VI.

tive substantielle qui fonde l'individualité de Socrate. Il s'est occupé souvent de la définir, dans ses *Quodlibeta* et dans ses diverses gloses. Considérant cette question comme une des plus graves de l'enseignement scolastique, il l'a maintes fois traitée, mais nulle part avec autant d'étendue qu'à la sixième distinction de son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*. Comment s'y explique-t-il? « Parlons un peu « par Escot, » dit frère Jean à Panurge (1). Qu'on nous permette de suivre ici l'exemple de frère Jean. Nous ne saurions, en effet, reproduire les explications trop subtiles du maître sans parler son jargon.

Duns-Scot définit d'abord la différence spécifique. Cette différence, venant s'ajouter à la matière générique, constitue l'espèce ; de même, la différence individuelle, venant s'ajouter à l'espèce, constitue l'individu. Or, comme il existe, sans contredit, une ressemblance parfaite entre l'entité dont l'addition au genre détermine la différence spécifique et celle qui produit, en s'ajoutant à l'espèce, la différence individuelle, notre docteur s'efforce de définir celle-ci par celle-là. Qu'est-ce donc que l'entité génératrice de la différence spécifique? Elle est partie de l'espèce, comme toute forme est partie d'un composé quelconque, et l'espèce est, en effet, un composé, puisqu'elle a pour éléments cette entité formelle et la matière prise au genre ; en outre, quand deux choses s'unissent de telle sorte qu'elles deviennent une seule chose, tout ce qui convient ou répugne à l'une des parties doit convenir ou répugner au tout, et réciproquement. Or ce qui répugne au premier chef à la différence spécifique, c'est d'être divisible en plusieurs espèces de même ordre qu'elle.

(1) *Pantagruel,* livre V, ch. XV.

Cela n'est pas contesté. De même, la différence individuelle ne repoussera pas avec moins d'énergie toute division en diverses parties subjectives, en divers sujets. Voilà le premier point. Venons au deuxième. La différence spécifique est réelle, actuelle, à l'égard du genre. En effet, avant de recevoir cette différence, le genre était simplement en puissance d'être déterminé par elle ; cette détermination a donc pour effet de lui attribuer un acte nouveau. De même, l'espèce était en puissance à l'égard de l'acte venu de la différence individuelle. Enfin, telle différence spécifique est tout-à-fait distincte de telle autre différence du même ordre, et n'a rien de commun avec elle en tant que différence ; ainsi, l'entité individuelle qui constitue Socrate, ou la socratité, n'a rien de commun avec la platonité, avec l'entité qui constitue Platon. Que cela soit dit, on l'entend bien, toute réserve faite en faveur de cet autre principe : au-delà de l'espèce est le genre, et ce qu'il y a de commun à toutes les entités spécifiques, c'est d'être contenues dans un genre ; au-delà de l'individu est l'espèce, et ce qu'il y a de commun à tous les individus, c'est d'être compris dans une espèce. Mais il ne s'agit encore que des propriétés, des vertus actives de la différence individuelle. Quelle est donc cette différence, qui n'est pas un accident, qui n'est pas une négation, et que Duns-Scot appelle une entité ? Ce n'est, à proprement parler, ni une matière, ni une forme, ni le composé, en tant que la matière, la forme, le composé sont pris pour des natures ; car toute nature est par elle-même indifférente à la détermination finale qui donne ceci, cela, *ad esse hanc*. Ce n'est pas non plus une chose réellement, substantiellement distincte, séparée de la matière, de la forme

ou du composé ? Non, sans doute. Qu'est-ce enfin ? C'est la réalité même des parties et du tout, leur réalité dernière, distincte de ces parties, de ce tout, non pas réellement, mais formellement. Ainsi, que l'on descende l'échelle de l'être : au sommet de cette échelle se trouve l'être en soi, l'être un, qui, dans la perfection de sa substance, contient tous les êtres possibles ; puis, au degré prochainement inférieur, apparaît une division de cette unique matière, division qui a pour éléments, d'une part, le fonds commun de l'être, d'autre part la différence adventice qui délimite des portions inégales de ce fonds commun et les actualise comme genres, comme espèces ; enfin, au dernier échelon, est l'individu, c'est-à-dire ce qui n'est plus susceptible d'aucune division, ce tout auquel s'arrête le principe de la divisibilité de l'être. Les éléments de ce tout sont ceux des autres entités qui le précèdent : la matière venue de l'espèce, la forme venue de la différence. Or qu'est-ce que la matière prise pour le fonds commun de tous les composés, de toutes les entités qui précèdent l'individu ? C'est évidemment ce qui vient du genre supérieur, et, dans le genre supérieur, cela n'est qu'en puissance à l'égard de toute détermination subséquente. Qu'est-ce que la forme ? C'est l'acte qui détermine de telle ou telle sorte, c'est-à-dire en genre, en espèce, telle ou telle part du grand tout substantiel. Donc, au dernier degré de l'être, la dernière matière est actualisée par la dernière forme, par la dernière différence, et cette dernière forme, cette dernière actualité de la différence, de la forme, est ce que Duns-Scot appelle le principe d'individuation.

Encore un bref complément d'explications. Pourquoi ce mot *ultima*, dernière ? Dans quel sens faut-il l'en-

tendre? Duns-Scot suppose-t-il, comme l'ont supposé plusieurs de ses interprètes, que le même tout reçoit de la forme plusieurs actualités, plusieurs réalités, plusieurs entités, et qu'une de ces entités, prise comme dernière, est l'entité vraiment individuante. Suppose-t-il, par exemple, que l'humanité et la rationalité se distinguent réellement en Socrate, et que l'une de ces formes venant de l'espèce, et non pas l'autre, est le principe d'individuation? Nous confessons que Duns-Scot s'exprime à cet égard dans les termes les plus ambigus. Cependant, après avoir relu les endroits de sa glose sur les *Sentences* où cette question est particulièrement traitée, nous nous rangeons à l'avis de Zabarella (1), nous pensons que, suivant le Docteur Subtil, toutes les formes venues de l'espèce sont essentiellement identiques, et qu'il a nommé dernière la forme individuante non par comparaison avec telle ou telle autre forme que peut revêtir la personnalité de Socrate, mais par comparaison avec les formes antérieures qui déterminent l'actualité de l'espèce, du genre, de ce qu'il y a de plus général. Ainsi, la dernière actualité de la forme serait tout simplement la forme propre de cet individu du genre de la substance, c'est-à-dire la forme de la matière moindre, de la dernière matière, de celle qui se trouve au point où, la division n'étant plus possible, commence l'indivision.

C'est à cette dernière actualité de la forme qu'on a donné le nom bizarre d'*hœcceitas*; en français, heccéité. Nous n'avons rencontré ce mot ni dans le commentaire sur les *Sentences* ni dans les *Quodlibeta* de Duns-Scot, et Philippe Fabri nous atteste qu'il ne s'y trouve pas (2). Mais Fabri se trompe quand il impute à

(1) *De const. individid.*, c IX.
(2) Theorem. XCI, cap. II.

ce mot pédantesque, forgé plus tard sur l'enclume des scotistes, l'obscurité qu'on reproche communément au système de Duns-Scot. Ainsi que l'a très-judicieusement remarqué M. de Rémusat, il n'y a pas sous ce terme une idée nouvelle ; c'est tout simplement un synonyme ; s'il nomme autrement l'individualité, il ne l'explique pas (1). Quoi qu'il en soit, ce terme n'est ni plus clair, ni plus obscur que ceux d'*ultima entitas entis*, d'*entitas formaliter singularis*, d'*ultimus actus*, d'*ultima realitas formæ*, etc., etc., qui sont employés les uns et les autres par Duns-Scot et par ses plus proches disciples. Peut-être même convient-il mieux que tout autre, car il y a dans ce terme barbare on ne sait quel mystère qui défie l'analyse. Comment, d'ailleurs, nommer d'un nom qui la désigne clairement une entité du genre de la forme pure ? Recevons donc sans difficulté ce mot d'heccéité, qui, quoique bizarre. n'est pas moins intelligible que les périphrases plus goûtées par Philippe Fabri.

Cette dernière forme, Aristote l'appelle l'entéléchie, l'acte final du composé ; saint Thomas se sert pour la désigner du mot quiddité. Le propre de l'entéléchie, de la quiddité, c'est d'actualiser la substance, de lui conférer l'être actuel, l'existence, la vie ; et saint Thomas dit, avec Aristote, que la substance, cet homme, ce cheval, est le premier sujet, le sujet le plus proche de la génération. Voilà tout leur système sur la forme naturelle. La question des substances séparées se traite à part. Ce qui se dit de la forme substantielle au point de vue d'Aristote et de saint Thomas se dit donc pareillement de l'heccéité scotiste. L'une et l'autre ont la

(1) *Mémoires de l'Acad. des Sciences morales*, t. X, p. 220.

même raison d'être, elles sont le même principe, elles ont le même acte pour effet. Alors pourquoi le mot nouveau ? Que nous veut-il, et quel besoin avait-on de l'inventer? Une courte explication doit être ici donnée. La forme substantielle est, au dire d'Aristote et de saint Thomas, la forme propre de Socrate ; selon Duns-Scot, c'est la forme de la matière générique. La différence qui doit actualiser Socrate au sein de cette matière réclamait donc un autre nom. Néanmoins, pour saint Thomas comme pour Duns-Scot, la forme est l'acte du corps individuellement déterminé. Ainsi, qu'on y prenne garde, les deux écoles n'ont ici rien à débattre sur la nature même et les attributs du principe formel ; ce qui les divise, c'est qu'ils définissent autrement le sujet de l'acte formel, c'est-à-dire l'autre élément du composé.

Suivant saint Thomas, fidèle sectateur d'Aristote, cet élément est, avant de s'unir à la forme, en puissance d'être ; il n'est pas. Dans l'ordre des choses nées, des choses qui existent, il n'y a pas de matière commune, il n'y a que des matières déterminées par des actes propres, il n'y a que des substances individuelles (1). Suivant Duns-Scot, qui a retrouvé le système de Platon dans la *Genèse* de Moïse et dans les gloses arabes d'Avicembron, cette matière n'est qu'au dernier degré de l'être ; avant elle, existe la matière générique, la substance une et commune que se partagent tous les individus. Or, il est évident que, dans le premier de ces systèmes, la forme ne peut apporter à la matière aucune indivision, puisqu'avant la venue de cette forme on ne rencontre pas la matière divisible. Et quelle est,

(1) Boyvin, *Theologia Scoti*, tract. De mundi creatione, disp. I, quæst. I.

d'ailleurs, la nature de la forme prise comme élément de Socrate? Elle est générique, elle est spécifique; c'est l'animalité, c'est la rationalité, c'est l'humanité. Or, peut-on dire que cette forme, isolée de la matière pour être définie suivant ce qui lui est propre, soit en cet état, par elle-même, le principe individuant? Non, sans doute. Et si ce n'est la forme, il faut donc que ce soit la matière. Dans le second système, au contraire, l'acte de la dernière forme, l'heccéité vient s'exercer sur une matière antérieurement actualisée par la forme spécifique, par la forme générique. Quel sera donc son rôle? La matière étant par elle-même un tout universel, l'élément qui, dans toute composition, est fourni par le genre supérieur, il est manifeste que la vertu de la forme sera non-seulement d'actualiser tel ou tel sujet, mais encore de le circonscrire en de telles ou de telles limites. Venus de points si différents, saint Thomas et Duns-Scot ne peuvent arriver qu'à cette contradiction. Mais, nous insistons, ce qui les intéresse le plus, ce qui les préoccupe davantage, ce n'est pas de pouvoir conclure de telle ou de telle sorte. Loin de là; car lorsqu'ils sont conduits par l'impérieuse logique à ces conclusions diamétralement opposées, ils sont l'un et l'autre irrésolus, inquiets; l'un et l'autre ils cherchent des périphrases, afin de dissimuler leur dernier mot. Saint Thomas fait intervenir la quantité pour déterminer la matière avant l'acte de la forme; Duns-Scot ne refuse pas d'accepter la matière pour cause d'individuation, si l'on veut bien lui concéder que cette matière est la matière du tout composé, et non l'un des deux éléments de la composition (1). Ce sont là des

(1) Zabarella, *De constitut. individ.*, c. IX. — Phil. Faber, *Philos. natural. J.-D. Scoti*, theor. XCI, c. II.

indices non équivoques d'une égale incertitude, ou, du moins, d'un égal embarras. Mais autant ils redoutent d'en venir aux conclusions, autant ils sont fermes sur leurs prémisses ; c'est qu'en effet les prémisses importent beaucoup plus que le reste. Chez saint Thomas, elles sont péripatéticiennes ; chez Duns-Scot, elles sont platoniciennes. Le premier part de la substance déterminée, de Socrate ; le second part de l'absolument indéterminé, de l'universel pris comme premier sujet de toute génération, comme matière de toute forme nécessaire ou contingente. Voilà en quoi consiste la différence, l'opposition des deux systèmes.

Quand nous avons exposé celui de saint Thomas, nous nous sommes efforcés de le réduire à cette proposition : *Nihil proximius generationi quam hoc aliquid;* et, après avoir fait subir à ce docteur un long interrogatoire sur l'emploi de certains mots qui pouvaient être pris à contre-sens, nous avons cru devoir, ces mots étant expliqués, présenter la philosophie naturelle de saint Thomas comme un développement scolastique de la doctrine d'Aristote sur la substance, sur les conditions et sur les modes de l'être réel. C'est là ce que nous avons appelé le nominalisme de saint Thomas. La proposition autour de laquelle se distribuent, dans un ordre aussi régulier, tous les théorèmes de Duns-Scot, est diamétralement contraire à celle de laquelle procède tout le système de l'école dominicaine ; c'est, en effet, la thèse réaliste sous sa formule la plus rigoureuse et la plus téméraire. Et il ne s'agit pas ici de prendre des ménagements pour la définir, pour la qualifier. Quand les théologiens molinistes parlent des maximes de Baius sur l'efficacité de la grâce, ils disent que c'est le jansénisme avant Jansé-

nius ; avec la même liberté nous dirons de cette philosophie naturelle que c'est le spinosisme avant Spinosa (1). Or, il n'y a rien de mieux connu que les conséquences rigoureuses de ce système :

« Tout est indifférent dans la nature, car tout est « nécessaire ; tout est beau, car tout est déterminé. « L'individu n'est rien comme être isolé ; sa cause, sa « fin sont hors de lui. Le tout existe seul absolument, « invinciblement, sans autre cause, sans autre fin que « lui-même, sans autres lois que celles de sa nature, « sans autre produit que sa permanence. Nulle chose « n'est particulièrement selon la nature, car nulle n'est « hors d'elle : tout est semblable à ses yeux, ou plutôt elle ne choisit rien, ne veut rien, ne condamne « rien ; elle se sent dans toutes ses parties, mais elle « marche de sa force irrésistible, sans dessein comme « sans liberté. Elle a le sentiment, mais non la science « d'elle-même. Elle ne peut être autrement, comme « elle ne peut n'être pas. Elle est, parce qu'elle était ; « elle sera, parce qu'elle est. Eternelle, impérissable, « elle compose, absorbe, travaille sans relâche toutes « ses parties, agrégations mobiles et passagères de

(1) Qu'on nous permette de rappeler ici un passage de Bayle, déjà cité par M. Rousselot : « Je dis que le spinosisme n'est qu'une extension de ce dogme (*universale a parte rei*), car, selon les disciples de Scot, les natures universelles sont indivisiblement les mêmes dans chacun de leurs individus ; la nature humaine de Pierre est indivisiblement la même que la nature humaine de Paul. Sur quel fondement disent-ils cela ? C'est que le même attribut d'homme, qui convient à Pierre, convient aussi à Paul. Voilà justement l'illusion des spinosistes... L'attribut, disent-ils, ne diffère point de la substance à laquelle il convient ; donc partout où est le même attribut, là aussi se trouve la même substance et, par conséquent, puisque le même attribut se trouve dans toutes les substances, elles ne sont qu'une substance. Il n'y a donc qu'une substance dans l'univers, et toutes les diversités que nous voyons dans le monde ne sont que différentes modifications d'une seule et même substance. » Bayle, *Dict. Hist.*, au mot *Abailard*.

« substances inaltérables. Ses formes s'engendrent, « s'effacent, se reproduisent dans une série sans bor- « nes qui ne sera jamais répétée, et de toutes choses « toujours nouvelles se forme leur invariable univer- « salité. Il ne peut être de limites pour cette nature « universelle ; des possibles hors d'elle sont aussi con- « tradictoires qu'un espace qu'elle ne contienne pas, « qu'un temps qui la précède ou qui la suive. Tout ce « qui est possible a existé ou existera ; tout ce qui est « est également nécessaire ; tout ce qui est sert égale- « ment à la composition du grand tout. Le beau, le « vrai, le juste, le mal, le désordre n'existent que pour « la faiblesse des mortels : raisons de choix pour la « partie isolée, rapports circonscrits dans une sphère « individuelle, mais nuls dans la nature, qui, conte- « nant toutes choses, les contient également, subsiste « par toutes et les produit toutes avec la même né- « cessité (1). »

Ce langage pur, élégant, n'est pas, on le devine, celui de Duns-Scot ; cette sentence rendue contre la liberté humaine avec une mélancolie si touchante, si tristement résignée, on ne la trouvera pas dans les œuvres du Docteur Subtil. Elle n'appartient pas même à Spinosa. Il faut qu'un système ait passé par bien des épreuves et surmonté bien des contradictions, pour qu'on en développe toutes les conséquences, même les plus cruelles, avec une telle sincérité. Mais remarque-t-on comment s'enchaînent les diverses parties de cette amplification fataliste, et comment de ce principe, « le « tout seul existe absolument, » on est conduit à la négation d'une liberté quelconque, soit en l'homme soit

(1) De Sénancourt, *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*. Première rêverie.

en Dieu. C'est donc le panthéisme qui est la conclusion normale, la conclusion rationnelle du réalisme. N'hésitons pas à le dire ; mais, d'autre part, reconnaissons qu'attaché fermement à ses croyances religieuses, le maître de l'école franciscaine ne l'a pas soupçonné.

Il nous reste à signaler les écarts de logique qui ont préservé Duns-Scot de plus graves excès. Mais ici nous allons franchir les limites de la philosophie naturelle. Ce n'est plus le physicien que nous allons interroger ; c'est le métaphysicien.

CHAPITRE XXIII.

Métaphysique et psychologie de Duns-Scot.

« La métaphysique est, dit Voltaire, le champ des « doutes et le roman de l'âme (1). » Cela n'est pas unanimement contesté ; on rencontre, en effet, beaucoup de gens qui font profession de dédaigner la métaphysique. Pour Duns-Scot, nous l'avons dit, ce n'est pas un roman, c'est une science, et, parmi les autres sciences, c'est la première en dignité. Elle ne provoque pas à douter ; c'est elle, au contraire, qui lève tous les doutes. Ayant pour but la recherche des principes, elle achève et parfait la connaissance. Aucune science particulière n'est même capable de démontrer la vraie nature de son propre objet ; quant à la métaphysique c'est la science générale qui vérifie toutes les conjectures, confirme toutes les vérités et procure à l'esprit toutes les satisfactions qu'il peut espérer de l'étude. On ne doit pas s'étonner d'entendre Duns-Scot parler ainsi de la métaphysique ; on a déjà dû reconnaître que c'est le métaphysicien qui chez lui domine.

Les scotistes appelent la physique philosophie réelle naturelle, et la métaphysique philosophie réelle ration-

(1) *Œuvres* de Voltaire ; édit. de Kehl, t. LXIII, p. 272.

nelle. Cela veut dire que, pour les scotistes, ces deux sciences ont un objet commun, la réalité. Elles ne sont donc pas indépendantes l'une de l'autre ; il faut qu'elles s'accordent. Cet accord, Duns-Scot n'est pas homme à le trouver difficile. Nous avons cité cet apophtegme de sa physique ; « Toutes les choses qui sont « recherchent l'unité selon le mode qui leur convient ; « *Omnia quæ sunt secundum modum sibi convenien-* « *tem et possibilem unitatem appetunt* (1). » Sa métaphysique en sera le développement.

En ce qui touche la loi générale, la formule est absolue : *Omnia quæ sunt unitatem appetunt* ; mais la distinction des cas particuliers est réservée : *Secundum modum sibi convenientem et possibilem* ; et c'est une réserve importante ; n'en pas tenir compte serait imposer à Duns-Scot un système qu'il eût désavoué. Voyons d'abord comment ce qui existe au-delà des choses participe de la nature de ces choses et néanmoins se distingue d'elles. Pour Albert-le-Grand, pour saint Thomas, pour tous les péripatéticiens, c'est un principe qu'il n'y a pas de matière sans forme, pas de forme sans matière ; mais, nous l'avons fait remarquer en exposant la doctrine thomiste, la conséquence de ce principe semble être qu'il y a pas de substances séparées que l'âme est purement l'entéléchie du corps, et que les membres de la hiérarchie céleste sont des êtres de raison. Saint Thomas et les philosophes de son parti repoussent cette conséquence au moyen d'une distinction, disant que le monde supersensible n'est pas soumis aux mêmes lois que le monde sensible, et qu'au delà des choses sont des actes sans matière,

(1) Ci-dessus, p. 198.

l'âme immortelle, les anges et Dieu. Mais il n'y a pas de place, dans ce système, pour la thèse de l'unité. Aussi Duns-Scot s'empresse-t-il de le rejeter. Quel est en effet, dans son opinion, le sujet commun ? C'est la matière. Donc, la matière absente, il n'y a plus que le vide, le néant. En d'autres termes, ou les substances séparées ne sont pas, n'existent pas, ou elles ont une matière. C'est à cette dernière proposition que s'arrête Duns-Scot. Saint Thomas avait défini les substances spirituelles de pures formes, de purs esprits, des actes parfaits hors de la matière. Duns-Scot prétend que ces substances, étant par elles-mêmes hors des corps, ont, néanmoins, une matière, mais une matière *secundum modum sibi convenientem et possibilem*, c'est-à-dire une matière incorporelle, spirituelle (1). Il n'est pas à notre charge d'expliquer ces termes. Qu'il nous suffise de les reproduire.

Maintenant, allons au-delà de la patrie des anges ; élevons-nous jusqu'à la raison première et fondamentale de l'être, jusqu'à Dieu. Dieu est-il, comme ses créatures corporelles ou spirituelles, un tout objectif composé de matière et de forme ? Elles sont telles, notons-le bien, parce qu'elles sont du genre de la substance, genre qui se divise en deux espèces principales, l'espèce corporelle et l'espèce incorporelle. La question posée peut donc être ramenée à celle-ci : Dieu est-il dans un genre ? C'est un problème que Duns-Scot aborde plusieurs fois, notamment dans son commentaire sur le premier livre des *Sentences* (2), et dans son traité du *Principe des choses* (3). Comme il est im-

(1) *De rerum principio*, quæst. VII, art. 2.
(2) In sec. *Sentent.* dist. VIII, quæst. 3.
(3) *De rerum princ.*, quæst. XIX.

portant, nous ne devons rien négliger de ce qui peut contribuer à faire bien comprendre son opinion.

Être se dit tous les êtres ; donc ce mot « être » est univoque. Cette proposition n'est pourtant pas universellement acceptée, les conséquences en étant périlleuses. En effet, le genre est incontestablement univoque et dire que l'être l'est aussi, c'est, comme il semble, prétendre que l'être est le genre suprême et que Dieu, participant de l'être, est compris dans ce genre. C'est pourquoi la thèse de l'être univoque est rejetée par les thomistes. Elle l'est même par Henri de Gand. Cependant elle est admise, avec quelques tempéraments, par un certain nombre de scotistes ; elle ne l'est absolument que par les sectateurs mal famés de Proclus et du juif David. Qu'en pense Duns-Scot ? Nous croyons l'avoir entendu se déclarer pour l'univocation de l'être. Si tout recherche l'unité, et la recherche, même au-delà des genres les plus généraux, « en « raison de l'être, » il semble que l'être est univoque, se disant au même titre de Dieu et de ses créatures. Cependant, ajoute Duns-Scot, si ce commun prédicat était pris pour un genre réel, dans lequel se trouverait contenu tout ce qui est, on assimilerait en nature, contre la raison, contre la foi, ce qui veut être scrupuleusement distingué (1). Voici donc la protestation de Duns-Scot contre les dires téméraires de quelques docteurs : *Genus quod est analogum et metaphysicum, continens creatorem et creaturam, non dicit rem aliquam communem istis, nec æquivocam, nec univocam, sed analogicam, cujus natura est quod natura rei significatæ per nomen talis generis per se*

(1) *De rerum princ.*, quæst. I, art. 3.

et primo dicatur de uno, et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis (1). Ainsi, l'être pris dans son acception la plus générale, comme contenant l'être de qui procède l'être (Dieu) et tous les êtres qui participent de l'être, cet être n'est pas réel, *non dicit rem* ; le terme est commun, mais il n'exprime pas une chose commune ; la chose commune n'est pas ; sous le terme commun il n'y a qu'une entité métaphysique : *Deo et creaturæ nihil reale est commune; Deus tamen est in genere metaphysico, quod non dicit rem aliquam communem univoce, sed analogice* (2). Très-volontiers nous prenons acte de ces prudentes réserves ; mais comme, en les faisant, Duns-Scot ne paraît pas d'accord avec lui-même, nous lui demandons de les expliquer et de les justifier.

Le scoliaste de Duns-Scot, Luc Wadding, nous renvoie par ces éclaircissements à l'un des théorèmes de Philippe Fabri (3). Là se trouve, en effet, exposée fidèlement, comme il nous semble, et avec toute la clarté qu'on peut exiger d'un scotiste, la doctrine de Duns-Scot sur l'univocation de l'être. L'être universellement considéré est-il un genre ? On prouve qu'il n'est pas un genre par trois arguments, dont voici le principal. Un concept qui admet indifféremment ce que le concept du genre n'admet pas au même titre n'est le concept d'aucun genre, du moins d'aucun genre réel. Or, tout ce qui peut se dire à la fois de Dieu et de la créature est indifféremment à l'égard du fini et de l'infini ; et, comme il n'existe aucun genre qui réponde à cette définition, Dieu n'est donc pas dans un genre. La majeure de ce rai-

(1) *De rerum principio*, quæst. XIX, art. I, n° 4.
(2) Ibid. n° 7.
(3) Theorema XCVII.

sonnement est évidente : le concept auquel répugne ce qui est le propre du genre, ne peut être le concept d'un genre. Cela est incontesté. Il est plus difficile d'établir la mineure. Cependant il est reconnu, d'une part, que tout ce qui se rapporte à Dieu doit être conçu comme formellement infini, et, d'autre part, que tout ce qui se rapporte à la créature est formellement fini. Or, est-il acceptable qu'un genre réel soit indifférent à l'égard de ces deux manières d'être opposées, l'infini et le fini ? Un genre réel est par lui-même en puissance à l'égard de la différence ; mais l'infini n'est en puissance à l'égard de quoi que ce soit, puisque sa nature propre est l'être simple, absolument simple, qui ne peut être ni l'élément ni le sujet d'aucune composition. Nie-t-on que telle soit la condition nécessaire du genre ? En voici la définition : c'est le concept d'une réalité potentielle, susceptible d'être finalement déterminée par la réalité qui vient de la différence. Ainsi le genre est nécessairement quelque chose de potentiel et de perfectible, et, si l'on retranche de l'objet à définir cette potentialité, cette perfectibilité, on n'aura plus le genre. Or l'infini est en acte, en acte parfait ; il n'attend rien qui le complète, qui l'achève. Donc il n'est pas un genre (1).

Reproduisons maintenant cette argumentation dans un langage un peu moins scolastique. Tout ce qui est appartient sans contredit à la catégorie de l'être ; et l'être est exactement défini le prédicat commun de tout ce qui est. Mais il s'agit de savoir si ce qui se dit de tous les êtres est un prédicable logique, ou constitue ce qu'on peut appeler une nature, la nature commune

(1) *Phil. nat. J.-D. Scoti*, a Phil. Fabro, theor. XCXI.

de tous les êtres. Dans cette dernière acception de l'être, le créateur et la créature diffèrent *in quale;* il est une cause, elle est un effet, et cet effet se distingue plus que nominalement de cette cause. Mais ils ne diffèrent pas *in essendo*; ils sont, au point de vue de l'être, réellement identiques. Ainsi, le créateur et la créature subsistent au sein du même tout, et ce tout réel, ce tout physique est l'essence une de l'être. Voilà la thèse de Spinosa. Duns-Scot la combat par cet argument : un tout est un genre qui a pour espèces des choses que distinguent certaines différences; mais ces différences sont formelles et n'altèrent aucunement la communauté de nature qui vient du genre supérieur. Or, qu'y a-t-il de commun dans la définition du fini et de l'infini? Il y a l'être : l'infini est, le fini est pareillement. Mais l'infini pris pour une réalité concrète devient le genre suprême qui absorbe le fini; le fini n'est plus même une espèce, c'est un accident de l'infini. Or l'infini ne reçoit aucun accident, aucune différence contingente, puisqu'il est, de sa nature, le dernier terme de l'unité, l'unité dans sa plus mystérieuse perfection. Si donc l'être se dit à la fois du fini et de l'infini, il se dit de deux formes de l'être fondamentalement distinctes, absolument séparées l'une de l'autre, ayant de commun entre elles non pas un genre ontologique, c'est-à-dire un prédicat substantiel, mais un genre purement métaphysique, purement conceptuel. C'est ainsi que Duns-Scot motive sa protestation contre le système de l'identité dans l'absolu.

Nous ne jugeons pas cette protestation; nous l'enregistrons. Elle a troublé bon nombre de scotistes (1).

(1) Michael Francus, *Universæ philos. disput.*, p. 528.

Cela peut nous surprendre ; nous avons, en effet, reconnu que la philosophie naturelle de Duns-Scot mène en ligne droite au panthéisme. Quoi qu'il en soit, au risque de ne pas suivre cette ligne droite, Duns-Scot nous démontre que la cause suprême est une monade solitaire, qui n'a rien de commun, sous le rapport de l'être réel, avec ses périssables effets.

Mais continuons l'analyse de ses propositions métaphysiques. On n'a pas achevé la définition de la cause, lorsqu'on a dit qu'elle est, et qu'elle est au titre de monade, de substance séparée, l'être absolument premier. Comme cause de ce qu'elle doit causer, elle est encore appelée principe efficient, principe formel et principe final (1). Il s'agit ensuite de savoir comment la multitude des créatures procède d'une cause unique. Ici se présentent diverses hypothèses. Quelques-unes rendent compte de la production du multiple par le moyen de certains intermédiaires, comme les intelligences, les idées. Duns-Scot combat tour à tour, à ce propos, Avicenne et l'auteur du *Livre des causes ;* il ne consent pas à ce qu'on localise les idées divines hors de la cause absolument première, et rejette cette médiation d'intelligences mal définies, au moyen desquelles on explique mal, à son avis, l'œuvre mystérieuse de la création. Sa doctrine est que les créatures ont été produites immédiatement par Dieu, et qu'il les a produites par sa volonté tout à fait libre, sans y être déterminé par aucun mobile extérieur. Cette déclaration est importante. Ordinairement, comme nous l'avons dit, Duns-Scot se rapproche autant qu'il le peut de Platon ; cependant il refuse de prendre à son compte

(1) *De rerum princ.*, quæst. I, art. 3, 4.

cette théorie des idées dont la censure occupe une place si considérable dans la *Métaphysique* d'Aristote. Duns-Scot ne croit pas aux idées séparées ; il n'admet pas que le monde des formes, des exemplaires, soit une région extérieure à l'égard de l'intellect divin. Telle est sa profession de la foi. Les termes n'en sont pas nouveaux. Tous les thomistes se sont exprimés ainsi, et, comme on l'a vu, la plupart de leurs adversaires se sont bien gardés de les contredire sur ce point-là. Il nous plaît de constater que Duns-Scot ne l'a pas fait non plus.

Mais hâtons-nous d'ajouter que, pour avoir sagement refusé de localiser les idées divines dans quelque espace intermédiaire, Duns-Scot n'en a pas moins admis la permanence objective de ces idées. « Il me « semble, dit-il, que les objections d'Aristote aux idées « de Platon ne concernent en rien ces exemplaires, en « d'autres termes ces idées théologiques qui sont objec- « tivement à l'égard de l'intellect divin. » Aussi croit-il pouvoir admettre, avec la permission d'Aristote, que ces images éternelles des choses périssables sont tellement adéquates à ces choses qu'elles sont ces choses mêmes, *ipsœ res*, selon une manière d'être particulière aux entités intellectuelles ; *ipsœ res positœ in esse cognito et objectivo*. Il ne refuse même pas de les appeler des substances, pourvu qu'on les définisse des substances non soumises à la condition du mouvement (2). Ainsi l'idéologie divine de Duns-Scot est celle de saint Thomas, avec quelques raffinements de plus.

Passons à d'autres questions. Dira-t-on de Dieu, comme on le dit de l'homme, qu'il conçoit au moyen

(1) Voir Mich. Franco, *Univ. philos. disput.*, p. 208.
(2) Ibid.

de son intellect? Oui, sans doute, répond Duns-Scot : Dieu possède, ainsi que toute créature raisonnable, un organe intellectuel. Mais cet organe est-il, comme l'organe humain, une puissance qui se distingue de l'intellection même, ou bien est-ce un acte pur? Duns-Scot va jusqu'à prétendre qu'en Dieu même il y a distinction de puissance et d'acte, la puissance intellective de Dieu différant de son acte, de son intellection actuelle, de son verbe. Il ajoute toutefois, pour ne pas révolter la foi commune, qu'il n'y a pas, entre la puissance et l'acte de Dieu, relation d'antériorité et de postériorité. En Dieu, personne n'en doute, rien n'a ni commencement ni fin ; tout est simultané, tout est éternel (1). C'est donc une puissance éternelle qui diffère d'un acte éternel ! Duns-Scot a certainement cru se comprendre. Mais poursuivons. L'intellect divin, se demande-t-il encore, est-il un attribut, ou bien un prédicat essentiel ? Ce n'est pas un prédicat essentiel, car si l'intellect est uni réellement à l'essence, il s'en distingue formellement. C'est donc un attribut (2). Maintenant selon quel mode opère cet organe ? Opère-t-il, comme l'intellect humain, selon le mode de la succession ? C'est là ce que Duns-Scot semble supposer. Mais la plupart de ses disciples assurent qu'il faut donner un autre sens à sa décision très subtile. Il aurait, disent-ils; reconnu que Dieu pense toutes les choses dans le même instant et par un acte unique ; mais il aurait divisé cet acte en autant de mouvements subordonnés les uns aux autres qu'il y a de degrés appréciables entre les objets de la connaissance divine. Ainsi Dieu penserait

(1) Boyvin, *Theol. Scoti.*, tract. I, disp. III, quæst. II.

(2) *Ibid.* quæst. III.

d'abord sa propre essence et toutes les choses qui sont formellement en elle ; ensuite (quoique dans le même instant), sous l'impulsion de son essence, Dieu penserait les créatures, leurs quiddités, leurs heccéités diverses, représentées sur son intellect comme sur un miroir, *tanquam facies in speculo*. Voilà les explications qui sont fournies par Jean Boivin et par Michel Franco (1). Elles ne sont pas claires, on en convient ; mais cela n'empêche pas qu'elles ne soient fidèlement scotistes.

On n'aura peut-être pas moins de peine à comprendre la doctrine de Duns-Scot sur la volonté divine. Le premier principe est, dit Aristote, immobile. Comment peut-il, en demeurant immobile, produire la série des choses qui sont dans le mouvement ? En d'autres termes, comment Dieu, principe actuel de toute nature produite dans le temps, n'est-il pas soumis à la loi du changement? La réponse que Duns-Scot fait à cette question est peu conforme, il le reconnaît, à l'esprit d'Aristote. Aristote a pu facilement concevoir que la succession des actes divins ait lieu dans le temps ; il avait, en effet, préalablement admis l'éternité du monde. Sur ce monde éternel, éternellement mobile, le moteur, cela s'explique sans peine, peut constamment agir sans se mouvoir. Mais Duns-Scot est tenu de rejeter cette doctrine. On doit donc s'attendre à le voir mettre en œuvre pour la combattre toutes les subtilités de sa logique. Cependant on s'étonne quand on l'entend dire que si les philosophes ont eu tant de peine à comprendre la création, en d'autres termes l'effet accidentel d'un acte éternel, c'est qu'ils ont témérairement assimilé la vo-

(1) Boyvin, *Theol. Scoti*, tract. I, disput III, quæst. 4. — M. Franco, *Univ. philos. disput.*, p. 304.

lonté de l'homme et celle de Dieu (1). Oui, sans doute, les philosophes ont eu communément le tort d'humaniser l'obscure notion de l'essence divine ; mais le philosophe qui le plus souvent a commis cet abus, c'est celui qui blâme ici les autres. Quoi qu'il en soit, après avoir scrupuleusement distingué ce qui ne doit pas être, en effet, confondu, Duns-Scot ne rend pas compte de la création d'une manière plus satisfaisante. « La « création, dit un philosophe moderne, est un fait que « nous sommes obligés d'admettre, mais qu'il nous est « défendu d'expliquer (2). » Mais Duns-Scot ignorait cette prohibition ; il se croyait, au contraire, obligé d'expliquer ce qu'il était inhabile à comprendre.

Dieu produit-il les choses nécessairement ? Autre question vaine, et qu'on ne peut chercher à résoudre sans courir quelque péril. On se rappelle qu'Alexandre de Halès s'est vu presque forcé de sacrifier la liberté de Dieu pour sauver sa bonté. C'est une contrainte à laquelle saint Thomas a voulu se soustraire. Les perfections divines ne sauraient, a-t-il dit, être considérées comme des énergies rivales, qui cherchent, dans leur indépendance, à prévaloir les unes sur les autres ; chacune d'elles n'a pas son action propre ; elles ne sont pas, en effet, des agents ; elles sont les modes divers de la plus simple des essences. Mais, loin de fuir les difficultés, Duns-Scot les recherche. Il croirait, d'ailleurs, faire injure à sa logique s'il écartait un agent pour la dispenser de le décrire. Non, dit-il à son tour, les perfections de Dieu, c'est-à-dire la sagesse, la justice, la liberté de Dieu, ne se confondent pas en son essence. Mais la paternité, la déité même ne s'y con-

(1) *De rerum princ.*, quæst. III.

(2) M. A. Franck, *Dict. des sciences phil.*, nouv. édit., p. 320.

fondent pas non plus. Elles sont bien, il n'hésite pas à le reconnaître, essentiellement identiques ; cependant elles sont formellement différentes. Elles doivent à leur essence commune d'être les unes et les autres également infinies ; mais, bien qu'elles le soient également, elles le sont néanmoins particulièrement ; l'infinité, s'ajoutant à la diversité formelle, s'y ajoute sans l'altérer : *Infinitas non destruit formaliter rationem illius cui additur* (1). Ainsi Duns-Scot s'oblige à traiter la question relative à la liberté de Dieu.

Il ne la traitera pas d'une manière tout à fait banale. Si, dit-il, Dieu n'est pas libre, à plus forte raison aucune liberté dans les créatures, aucun mérite, aucun démérite, et l'aveugle destin est la première des causes, le principe supérieur à tous les principes. Il s'agit donc de prouver que, si tous les actes, divins et humains, procèdent de quelque force impulsive, l'empire de cette force, interne à l'égard de Dieu, externe à l'égard de l'homme, n'est pas tellement nécessitant qu'il annule toute liberté. Voici la thèse de Duns-Scot : la créature aurait pu ne pas être ; elle est donc contingente. Conséquemment le principe de la contingence est dans la cause même de cet effet. Maintenant voici sa démonstration : Dieu ne peut agir que suivant son intellect ou suivant sa volonté ; l'action de Dieu, tout le monde l'accorde, est déterminée soit par sa volonté, soit par son intellect. Or, qu'on suppose l'intellect divin s'exerçant de lui-même sans le concours de la volonté ; il subira, dans cette hypothèse, la nécessité de sa propre nature : *Hoc modo intelligit mere naturaliter et necessitate naturali*. Ce n'est donc pas dans

(1) Scotus, in prim. *Sentent.*, dist. VIII, quæst. 4. — Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, t. II, p. 75

l'intelligence, c'est dans la volonté divine qu'il faut chercher la contingence : *Primam igitur contingentiam oportet quærere in voluntate divina* (1). Dieu veut parce qu'il veut et comme il veut, et si l'on se demande pourquoi il a voulu ceci, cela, il faut simplement répondre : *Quia voluntas est voluntas* (2), « parce que « sa volonté est sa volonté. » Cependant ne va-t-on pas dire que la volonté de Dieu dépend de sa nature, tout comme, suivant les prémisses, en dépend son intellect? Duns-Scot prévoit cette objection, qui n'est pas assurément à dédaigner, et il la combat, mais sans beaucoup d'avantage. Est-il, toutefois, jamais à bout de sophismes ? Pour réduire à l'absurde l'opinion contraire à la sienne, il présente une série d'antithèses qui peuvent être elles-mêmes l'occasion de controverses incidentes ; puis il s'esquive comme il peut de ce labyrinthe (3). Il est dans les habitudes de Duns-Scot d'ajouter à l'obscurité des problèmes insolubles. Si nous avons sommairement exposé sa théorie de la contingence fondée sur l'indétermination naturelle de la volonté, c'est moins pour la recommander que pour la faire connaître. L'importance qui lui a été attribuée par les scotistes, et qui ne lui a pas été refusée par Tennemann (4), nous obligeait d'en tenir compte. Mais, à notre sens, un esprit scrupuleux ne saurait se déclarer satisfait de toutes ces distinctions métaphysiques. Ce sont là des jeux d'esprit, et rien autre chose.

Il nous serait facile de donner à cette partie de notre travail des développements plus étendus ; mais si nous

(1) Scotus, in *Sent.* lib. II, dist. XXXIX, quæst. I.
(2) *Sent.*, lib. I, dist. VIII, q. V.
(3) *De rerum princ.*, quæst. IV, art. 2, sect. 4.
(4) *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 774.

prenions à tâche d'exposer successivement toutes les singularités, plus ou moins ingénieuses ou paradoxales, qui se rencontrent dans la doctrine du Docteur Subtil, nous irions bien au-delà des bornes que nous avons dû nous imposer. « Je n'ai jamais, dit Leibniz, « parfaitement compris de quel usage les termes « abstraits peuvent être à un philosophe qui recherche « les démonstrations rigoureuses, mais je sais qu'il « en résulte de nombreux, de grands, de très perni- « cieux abus (1). » C'est une remarque qu'on peut faire souvent en scolastique. On la fait à chaque ligne en lisant les *Questions* de Duns-Scot sur la *Métaphysique* d'Aristote, ou celles de Boyvin sur la *Théologie* de Duns-Scot. L'abus signalé par Leibniz y est poussé si loin, qu'après avoir perdu la trace de la réalité on s'égare bientôt même parmi les êtres de raison, et, comme on a facilement oublié leur généalogie, on ne sait plus auquel s'adresser pour revenir par la voie logique à leur principe commun. Cela fatigue l'esprit du lecteur et l'inquiète. Toute distinction nouvelle vient lui rendre douteux le sens de l'antécédente. Après de grands efforts il était parvenu, pensait-il, à comprendre ; ce qu'il rencontre ensuite le dispose à croire qu'il n'a pas bien compris. Il ne faut donc pas s'étonner si la discorde a toujours régné dans le camp des scotistes. Le langage ténébreux de leur maître a dû souvent tromper sur ses véritables sentiments.

Nous avons à rechercher maintenant sur quels points la doctrine psychologique de Duns-Scot diffère de celle de saint Thomas. Ce n'est pas non plus une recherche

(1) « Terminorum abstractorum nunquam ego ullum in philosophandi rigoroso genere usum magnopere comperi, abusus vero multos et magnos et valde perniciosos. » Leibnitius, *Dissert.* oper. Nisolii præfixa.

facile, Duns-Scot n'ayant pas ordonné dans un traité spécial ses opinions sur la nature et les opérations de l'âme. Ses *Quæstiones super libros Aristotelis de Anima* ne se rapportent, en effet, qu'à des points secondaires. C'est ailleurs, et particulièrement dans son commentaire sur les *Sentences*, qu'il a discuté les principales questions.

Il faut d'abord savoir son avis sur la substance de l'âme. N'ayant pu la concevoir à la fois immortelle et personnelle, Averroès a préféré lui retrancher la personnalité, et c'est ce qu'ont fait après lui ses disciples, notamment Achillini de Vérone et François Piccolomini. On a vu saint Thomas repousser vivement un si dangereux système ; on se rappelle en quels termes il s'est déclaré contre ce panthéisme formel. Sur ce point Duns-Scot évite de le contredire. Pour lui comme pour saint Thomas, l'âme humaine est la forme informante de Socrate ; pour lui comme pour saint Thomas, la thèse contraire renferme d'abominables impiétés (1). Mais comment l'âme est-elle individuelle ? On dit à ce propos que saint Thomas, considérant la matière comme le principe individuant de Socrate, à dû supposer que la mesure du corps « constitue le caractère de « l'âme (2). » Telle n'est pas la véritable doctrine de saint Thomas. Suivant ce docteur, s'il n'y avait qu'une matière, il n'y aurait qu'une âme, et, comme il y a plusieurs matières, il y a, pour leur service, plusieurs âmes ; mais, s'il répugne absolument qu'une seule matière possède plusieurs âmes, il ne répugne pas au même point que plusieurs matières soient actualisées,

(1) Scotus, *De rerum princ.*, quæst. IX, art. 1. — In *Sentent.*, IV, dist. XLV, quæst. II.

(2) M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 60.

vivifiées, gouvernées et conservées par une seule âme. En effet, si l'on considère la substance spirituelle sous le rapport externe, on trouve qu'une seule substance de cette espèce, une seule forme, Dieu, préside à la génération et à la corruption de tous les composés individuels. C'est sur cela que saint Thomas se fonde pour dire que, dans tout composé, la raison interne de l'individuation est la matière déterminée par telle étendue. Mais cette proposition diffère bien de celle-ci, qu'on appelle à bon droit, extraordinaire (1): à l'égard du corps, l'âme n'est qu'en puissance ; la détermination lui vient de la mesure du corps. Saint Thomas n'a jamais dit cela, et, si quelques phrases isolées de ses nombreux écrits peuvent présenter ce sens bizarre, l'ensemble de sa doctrine les explique tout autrement. Mais venons à Duns-Scot. Il n'admet pas seulement avec saint Thomas que l'âme est par elle-même une substance ; il veut encore que cette substance soit la cause totale de l'individualité de Socrate. Or cette substance, c'est l'acte *per priùs* ; si donc elle réunit l'acte et la détermination finale, elle est, en ordre de génération, avant le composé. Cette conséquence est forcée ; tandis que saint Thomas, attribuant l'individuation à la matière et l'acte à la forme, reste en droit de nier, avec le bon sens, la préexistence des éléments du composé. En outre, il faut rendre compte de cette individualité *per priùs* de la substance spirituelle. De quel principe vient l'acte individuel de cette différence, qui détermine ensuite la matière selon sa manière d'être essentielle ? Nous nous rappelons que les réalistes demandaient à saint Thomas le principe

(1) M. Rousselot, *Ibid.*

individuant de sa *materia quanta* : les thomistes ne manquent pas de demander à Duns-Scot de quelle cause procède l'individualité de la forme individuante. Il répond d'abord : « Le premier terme de la création est « formellement celui-ci. Donc l'âme est naturellement « cette âme avant d'être unie à la matière... C'est « pourquoi cette âme est cette âme par sa propre indi- « vidualité... D'où il suit que les âmes sont naturel- « lement distinctes les unes des autres avant d'être « unies à la matière, et que ce n'est pas leur matière « qui d'abord les individualise et les distingue (1). » Ainsi raisonnait sans doute Origène, lorsqu'il supposait l'espace invisible occupé par une multitude d'âmes errant dans l'attente des corps qu'elles devaient vivifier. La thèse de Duns-Scot va droit à ce système. S'il ne l'a pas avoué, c'est qu'il a manqué d'audace. Mais continuons l'interrogatoire. Soit ! cette forme était individuelle avant de joindre cette matière ; le principe interne de l'individualité socratique, ce n'est pas cette matière, c'est cette forme. Toute question est-elle donc résolue ? Non certainement, car il reste à faire connaître à quel principe cette forme doit son individualité. « Il faut, répond ici Duns-Scot, que chacun « des deux éléments du composé soit en lui-même in- « déterminé comme le composé et déterminé comme « lui, car l'indéterminé n'est pas composé de déter- « minés ni le déterminé d'éléments universellement

(1) « Primus terminus creationis formaliter est hic. Ergo anima naturaliter prius est hæc quam unitur materiæ, et pari ratione, de alia anima, prius natura est hæc quam uniatur materiæ. Unde ista anima est hæc sua propria singularitate et inde est hæc et non illa, et per consequens prima distinctione singularitatis distinguitur a singulari distincta ab illa : ergo distinctæ sunt istæ animæ prius natura quam uniantur materiæ ; non ergo per se et primo distinguuntur sua materia. » Scotus, *Quodlib.*, quæst. II.

« indéterminés. C'est donc vainement qu'on recherche « la raison première de l'individualité ; cette raison « première de l'individualité est quelque chose d'ex- « trinsèque qui la détermine, agissant comme principe « formel, de quelque manière qu'une chose extrinsè- « que soit concomitante d'une cause quelconque... (1) » En bon français, cette raison première, qu'on s'épuise à poursuivre, on ne peut l'atteindre. Voyez la substance en elle-même, sans distinction d'éléments ; elle est individuelle, par cette unique raison que telle Dieu l'a créée. La supposez-vous composée de deux éléments, dont l'un ou l'autre soit par privilège antérieurement individuel ? Eh bien ! l'individualité de cet élément c'est toujours Dieu qui la détermine.

La deuxième proposition de Duns-Scot est celle-ci : bien que personnelle, l'âme est immortelle. Saint Thomas, nous l'avons dit, avait fait de grands et vains efforts pour concilier sur ce point Aristote et l'Église (2). Moins zélé pour la cause du péripatétisme, Duns-Scot reconnaît qu'Aristote n'a pas cru très-fermement à l'âme immortelle, si même il n'a pas, donnant dans

(1) Scotus, *Quodlib.* quæst. II.

(2) In quartum *Sententiarum*, distinct. XLIII. q. 2. — Ce fut, au XV[e] siècle, la matière d'un grand débat. Parmi les péripatéticiens de cette époque, les uns, c'est-à-dire Pomponace, Zabarella, Simon Porcius et Julius Castellanus Faventinus Porcius, soutenaient, avec Alexandre d'Aphrodisias, qu'Aristote n'avait pas cru à l'immortalité de l'âme : les autres, avec Thémistius, Simplicius et Philopon, attribuaient au maître du Lycée l'opinion la plus orthodoxe. Nous avons déjà reconnnu, avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, qu'il ne se rencontre dans le *Traité de l'âme* aucun passage concluant en faveur de l'interprétation défendue par saint Thomas et les thomistes, et nous ne voulons pas d'ailleurs remettre, pour notre part, cette affaire en question. Un des ouvrages les plus intéressants qu'on puisse consulter à ce sujet est celui de Jules-César Lagalla qui a pour titre : ***Julii-Cæsaris Lagallæ, Padulensis Lucani, philosophiæ in Romano gymnasio professoris, De immortalitate animorum ex Aristotelis sententia libri tres*** ; Romæ, 1621, in-4°. Lagalla soutient la thèse de saint Thomas.

l'excès opposé à celui d'Averroès, nié l'immortalité pour mieux affirmer la personnalité. Mais, d'ailleurs, où donc Aristote aurait-il appris que l'âme est immortelle ? Suivant Duns-Scot, cette vérité ne se prouve pas : *Animam esse immortalem probari non potest* (1) ; et, pour la connaître, il eût fallu qu'Aristote fût éclairé des rayons de la grâce. Vient ensuite cette question si souvent agitée : l'âme végétative, l'âme sensible et l'âme intellectuelle sont-elles trois âmes, ou plutôt ne sont-ce pas là trois formes, trois énergies d'un sujet unique ? On sait qu'Albert et saint Thomas ont soutenu la thèse de l'unité de l'âme, distinguant néanmoins, en des termes peu clairs, l'essence de l'âme de l'essence de ses énergies. Ensuite, comme on l'a vu, d'autres maîtres ont prétendu que ces énergies diffèrent réellement les unes des autres, comme autant de substances, comme autant de sujets. Ayant reproduit les objections faites à la thèse des âmes diverses, Duns-Scot se prononce très fermement contre cette diversité (2). Mais n'insistons pas sur ces détails. L'âme étant donnée, recherchons avec Duns-Scot quelles sont ses facultés et ses opérations.

La faculté de sentir doit être observée la première. Elle est, effet, au seuil de l'âme, et par elle commencent tous les mouvements intellectuels dont la connaissance est la fin. Selon quel mode opère-t-elle ? Est-il vrai que la sensation soit déterminée par un agent externe autre que l'objet, et que cet agent soit seul capable, comme étant seul de nature spirituelle, de représenter sur l'organe des sens l'image immatérielle de l'objet sensible ? Duns-Scot ne s'écarte guères ici

(1) Scotus in sec. *Sentent.*, dist. XVII, quæst. I.

(2) In quart. *Sentent.*, dist. XLIII.

de la doctrine thomiste ; il rejette les intermédiaires externes de la sensation, pour déclarer que l'objet imprime lui-même sur l'organe sa propre similitude. Voilà l'espèce impresse de saint Thomas. Si curieux de contredire les maîtres de l'école dominicaine, Duns-Scot aurait pu, dans cette occasion, remporter sur eux un avantage éclatant. Il n'aurait eu qu'à contester la nécessité de ces espèces. Mais il était l'homme du monde qui devait y croire davantage. Une de ses *Questions* sur le traité *De l'âme* a précisément pour objet de démontrer que l'intelligence ne saurait agir en l'absence des espèces. Cette proposition ayant, dit-il, paru douteuse à quelques maîtres, il se fait un devoir de la justifier par une foule de raisons (1).On les connaît et on sait ce qu'elles valent. Au surplus, ce qui regarde la faculté de sentir n'a pour lui qu'un médiocre intérêt : ce qui le préoccupe bien davantage, c'est la critique de la faculté de connaître.

Les marginistes de Duns-Scot imputent à Henri de Gand, au sujet de l'intelligence, une opinion que nous n'avons pas rencontrée dans les ouvrages imprimés de ce docteur. Elle consiste à dire que l'intellect pris en lui-même est la cause totale de toute intellection. Que cette opinion ait ou n'ait pas été soutenue par Henri de Gand, le soin que Duns-Scot a pris de la combattre nous prouve que, de son temps, elle était en crédit. Voici deux théorêmes qu'il y oppose : 1° *Intellectionem intelligibile natura præcedit ; 2° Primum intelligibile intentione creari impossibile* (2). Et voici comment il argumente en faveur de la thèse contraire. Si l'intellect est la cause totale de toute intellection, il n'y a pas une

(1) *Quæstiones de anima ;* quæst. XVII.
(2) J. Duns-Scot, *Theoremata subtilissima,* tom. III Operum, p. 262.

notion intellectuelle qui ne soit naturellement actuelle au sein de l'entendement; mais l'expérience, protestant contre cette doctrine des idées innées, enseigne que l'intelligence est un sujet à l'égard des idées et que ces idées sont à l'égard de l'intelligence des modalités adventices, des accidents. En outre, il semble évident que toute intellection représente son objet, et que la réalité des choses est en quelque manière conforme à l'image formée par l'intellect. Or il n'y a plus même lieu de la supposer, cette conformité, si l'intellect est défini la cause unique de toute notion intellectuelle. On tombe alors dans un scepticisme universel ou dans un dogmatisme aveugle qui ne connaît aucune règle, et qui, creusant un abîme infranchissable entre le sujet humain et l'objet terrestre ou divin, condamne la pensée à se repaître de vaines chimères (1). Quel est sur ce problème l'opinion de saint Thomas ? Il existe sur ce point un grave dissentiment entre les thomistes. Les uns soutiennent, avec Gilles de Rome, qu'au sens de leur maître l'intelligence n'est pas même cause partielle de l'intellection, qu'elle est un pur récipient, un sujet passif, au sein duquel l'espèce intelligible détermine l'actualité de la notion, la notion actuelle; les autres prétendent, avec Javello, que le principe actif, dans toute opération intellectuelle, est le sujet, l'intellect, non l'objet; que cet objet est sans doute la cause qui détermine le sujet indifférent par lui-même à penser telle ou telle chose, et que néanmoins il n'a pas qualité pour contribuer à l'acte propre de l'intellect (2). Suivant l'analyse que nous avons donnée des sentences psychologiques de saint Thomas, l'opi-

(1) *Sent.* I, dist. III, q. 7 et 8.

(2) « Quæ tamen species non concurrit cum intellectu partialiter ad pro-

nion vraie de saint Thomas se rapproche beaucoup de celle que lui prête Javello. Quelle est celle de Duns-Scot? Toute intellection procède, dit-il, de deux causes, et ni l'une ni l'autre de ces causes ne peut prendre le titre de cause totale. La manière d'agir de ces deux causes n'est pas la même; elles ont chacune des attributions distinctes, et, dans l'acte qu'elles produisent en commun, elles exercent privativement, suivant leur propre essence, leur propre causalité. L'une de ces causes est plus parfaite que l'autre; l'intellect est une cause d'un ordre supérieur à l'objet. Cependant l'objet ne doit pas à l'intellect sa vertu causale, pas plus que l'intellect ne doit la sienne à l'objet. Ce sont là deux principes indépendants l'un de l'autre, mais, comme ils agissent ensemble, la simultanéité de leur action a pour effet l'acte intellectuel. Telles sont les prémisses de Duns-Scot, et l'on en peut déjà conclure, contre les sceptiques, que l'intelligence est peuplée non de simples visions étrangères à la réalité des choses, mais de concepts à la formation desquels les choses contribuent par leurs substituts, par leurs vicaires, les espèces intelligibles.

Maintenant quel est cet intellect, qui concourt comme il vient d'être dit à la génération de la pensée? Est-ce l'intellect agent ou le patient? Suivant saint Thomas, c'est l'intellect agent, car l'intellect passe de la puissance à l'acte aussitôt qu'il forme une notion intellectuelle, et il forme cette notion en dégageant l'espèce intelligible de l'espèce sensible. Il semble qu'il y ait déjà dans ce système un assez grand nombre d'abstractions réalisées. Cependant il faut que

ducendum intellectionem, quia solus intellectus habet hanc activitatem. » Apud. Philippum Fabrum, *Phil. nat. Scot.* Th. LXXVIII, c. III.

Duns-Scot en réalise encore quelques-unes. Voici les explications qu'il donne à ce sujet. Le fantôme est rencontré par l'intellect agent; celui-ci considère le fantôme, qui n'est encore intelligible qu'en puissance, et cette considération a pour effet un concept qui devient l'intelligible en acte, l'espèce intelligible. Ainsi deux choses contribuent à la production de cet effet : le fantôme, dont l'action propre est, pour ainsi parler, « méta-« phorique, » en ce qu'elle s'exerce par le moyen de quelque « émanation », de quelque rayonnement (1), et l'intellect, qui, changeant la nature même du fantôme, agit suivant le mode d'une énergie bien plus puissante, bien plus effective. Enfin, l'espèce intelligible étant produite, l'intellect agent la contemple et en recueille la notion. Cette espèce était d'abord, comme contenue dans le fantôme, intelligible en puissance ; elle est ensuite devenue intelligible en acte ; finalement elle est intellectualisée par la seconde opération de l'intellect agent, celle qui a pour effet la notion recueillie. Voilà comment se forment les idées. Voilà comment elles sont préparées et définitivement confectionnées dans le laboratoire de l'intelligence.

Mais il ne s'est agi jusqu'à présent que de l'intellect agent ; il reste à définir le patient. Autant l'intellect agent exerce d'actions, autant, au dire de Duns-Scot, l'intellect patient subit de passions. Quand le premier a métamorphosé le fantôme en espèce intelligible, le second reçoit cette espèce. Ensuite, quand l'espèce intelligible est devenue la notion intellectualisée, l'intellect patient recueille cette notion. Duns-Scot accorde que ces deux intellects ne se distinguent pas réelle-

(1) « Dicitur actio *metaphorica*, quia est *emanatio* quædam, non proprie motus. » Fabri, Th. LXXIX, c. II.

ment, qu'ils sont réellement un même intellect, mais il prétend qu'ils se distinguent formellement ; ce qui signifie qu'ils ont des attributions diverses et répondent, comme sujets de définition, à des concepts différents. Tout ce qui est le propre de l'un appartient à la neuvième catégorie. Tout ce qui est le propre de l'autre appartient à la dixième. C'est en cela qu'ils diffèrent. Mais, qu'on le remarque, si toute passion suppose une action, tout patient est en rapport avec l'agent. Quand donc l'intellect patient reçoit l'espèce intelligible, c'est qu'il la reçoit de l'intellect agent. Sur cela se fonde cette autre proposition de Duns-Scot : l'agent n'agit pas seulement sur le fantôme, il agit encore sur l'intellect patient, auquel il donne charge de recevoir, de conserver, à la suite du premier acte, l'espèce intelligible ; à la suite du second, l'espèce intellectualisée ou la notion (1). Il nous semble que ces explications suffisent. Nous n'avons pas eu d'indulgence pour la théorie des intermédiaires, quand nous l'avons rencontrée dans la psychologie thomiste ; il nous suffit de montrer ici que Duns-Scot a eu le triste honneur d'ajouter, par des distinctions nouvelles, au nombre déjà beaucoup trop considérable de ces entités fabuleuses. Ses disciples et ceux de saint Thomas reconnaissent que leurs chefs ont résolu dans les mêmes termes la question préjudicielle que soulève la thèse des intermédiaires, et se sont ensuite querellés sur de simples détails. A ces détails nous ne pouvons attribuer aucune importance. Dès que les intermédiaires sont acceptés par l'un et par l'autre, nous n'avons pas à rechercher si l'un en a compté quelques-uns de plus

(1) Scotus, *Quodlibeta*, quodlibet. xv.

et l'autre quelques-uns de moins ; la thèse elle-même étant fausse et ayant été abandonnée par toute la philosophie, cette recherche serait sans utilité.

Cependant nous ne pouvons terminer cette rapide analyse de la psychologie franciscaine, sans rappeler la véhémente controverse dans laquelle les deux écoles s'engagèrent sur ce problème : quel est le premier intelligible ? Il s'agit de l'ordre chronologique suivant lequel se forment les idées propres à l'entendement, et, dès l'abord, il est accordé par saint Thomas et par Duns-Scot que le premier degré de la connaissance intellectuelle ne donne pas l'intellection distincte ; qu'il donne simplement l'intellection confuse. Mais quel est l'objet de cette intellection confuse ? Est-ce l'espèce la plus générale ou l'espèce la plus individuelle, la plus subalterne, le *majus* ou le *minus universale ?* Sur ce point grand débat.

Suivant saint Thomas (1), le premier objet de la connaissance intellectuelle est, en ordre chronologique, ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire l'être en soi. Et voici comment il s'efforce de démontrer cette proposition. Le plus imparfait, le plus confus de tous les concepts est celui qui se présente le premier à l'intelligence. C'est l'opinion d'Aristote. C'est, en outre, ce qu'atteste le témoignage de l'expérience. N'avoue-t-on pas que la connaissance des axiômes, ou des premiers principes, est la première connaissance complexe ? Il faut donc que la connaissance des premiers termes de ces principes soit la première connaissance incomplexe. Or, c'est sur la connaissance des termes que se fonde celle des principes, et manifestement le

(1) *Summæ* prima part., quæst. LXXXV, art. 3. — In *Physica auscult.* proemium.

premier de ces termes est l'être, l'être pris dans le sens le plus général, le plus absolu. Notre âme est, en son état primitif, une table rase sur laquelle rien n'est encore imprimé. Entre cette ignorance native et la science parfaite il y a donc des stations intermédiaires par lesquelles il nous faut passer ; or, la science la plus parfaite est celle qui nous donne la notion de la chose la moins complexe, et par conséquent la plus distincte de toute autre chose, tandis que la connaissance la plus élémentaire est la plus vague, celle qui représente l'objet qu'on distingue le moins, c'est-à-dire le plus universel des universaux. C'est donc la connaissance de cet universel qui précède celle de tout autre, à plus forte raison celle des objets particuliers. Telle est la thèse de saint Thomas. C'est, nous l'avons dit, la thèse de Leibniz.

Voici maintenant celle de Duns-Scot. Toute cause naturelle, si rien n'y met obstacle, produit un effet relatif à l'énergie de sa puissance ; or, l'intellect et les autres causes qui concourent à l'intellection sont des causes naturelles ; d'où il suit que, tout obstacle écarté, l'effet de ces causes doit nécessairement atteindre la limite de sa perfection. Qu'est-ce donc que le concept le plus universel ? C'est, on l'accorde, le plus imparfait ? Et le concept le plus spécial, le plus individuel ? C'est, de l'avis commun, le plus parfait. Donc ce n'est pas l'être le plus général, c'est l'être sous sa forme la plus incomplexe, *species specialissima*, qui est premier sujet de l'intellection confuse. Placez un homme à une telle distance qu'on puisse encore distinguer dans cet objet le corps, l'animal et l'homme ; la première idée que se formera l'intellect à la vue de cet objet sera celle-ci : voilà un homme ; et non

celle-là : voilà un animal, voilà un corps. En outre, si le premier intelligible était ce qu'il y a de plus universel, la science des choses divines serait la première des sciences, non seulement en ordre logique, mais encore en ordre didactique. Or, cette classification est renversée par le nom même de cette science, puisqu'on l'appelle métaphysique, c'est-à-dire venant après la physique. Troisièmement, si le premier intelligible était la notion la plus universelle, quel espace de temps s'écoulerait avant que, partis de cette première notion, nous ayons traversé toutes les stations intermédiaires pour atteindre l'espèce spécialissime, c'est-à-dire, l'humanité de Socrate ? Quatrièmement, le premier intelligible est ce qu'on abstrait avec le moins d'efforts des substances individuellement concrètes. Or, ce qui est le plus universel est ce qui s'éloigne davantage de l'espèce sensible ; c'est donc ce qui réclame, pour être connu, le plus de travail ; aussi le Maître ne manque-t-il pas de placer au dernier degré de l'abstraction la plus universelle, la plus commune, la plus complexe de toutes les notions conceptuelles. Quelle est la fonction propre de l'intellect ? C'est d'abstraire de tel fantôme singulier tous les concepts auxquels il peut servir de matière. Si ce fantôme était intelligible, il serait le premier des intelligibles : mais il n'est que sensible ; donc ce n'est pas lui que l'intelligence perçoit. Cependant il semble manifeste qu'elle forme d'abord, à l'occasion de ce fantôme, le concept qui s'en rapproche le plus, et qu'elle s'élève ensuite, de degrés en degrés, à la notion qui, s'en éloignant davantage, offre la définition la plus universelle, la plus dégagée des conditions de la matière. Ainsi s'explique le Docteur Subtil (1).

(1) In prim. *Sentent.*, dist. III, q. 2. Zabarella, *De ordine intelligendi*, c. VII. — Philippus Fabr., Theor. LXXXIV, c. II.

Cette exposition du système de Duns-Scot est à peu près complète. Nous pourrions sans doute ne pas nous arrêter là, montrer que, sur toutes les questions, ce philosophe a dit son mot personnel, et reconnaître toutes les conséquences renfermées dans ses prémisses téméraires. Mais ne serait-ce pas abuser de la patience du lecteur ? Il y a sans doute quelque attrait dans cette étude d'un esprit délié, qui semble s'être fait un jeu de pratiquer les voies obliques, d'échapper à toute poursuite en effaçant ses propres vestiges, d'apparaître par instants en pleine lumière et de se dissimuler ensuite au sein des ombres les plus épaisses. On prend à cœur de l'atteindre dans ses dernières retraites, et de le confondre par l'explication de ses énigmes. Cependant, si l'on prétendait les expliquer toutes, on n'aurait pas bientôt fait. Il vaut donc mieux se désister d'une telle entreprise.

Nous devons toutefois, avant de quitter Duns-Scot, faire encore, sans les développer, quelques remarques sur sa doctrine. Le travers et l'écueil de tout réalisme, c'est de multiplier les êtres sans nécessité. Mais cette multiplication superflue peut être faite de diverses manières. Ainsi, le plus ancien de nos maîtres scolastiques, Jean Scot Erigène, renouvelant toutes les fictions des Alexandrins et du pseudo-Denys, peuplait l'espace supersensible de légions d'êtres réels, à l'existence desquels il déclarait croire aussi fermement qu'à sa propre existence. Ce n'est pas ainsi que procède Duns-Scot. Au nombre des êtres dont les sens attestent la réalité. Duns-Scot n'en ajoute pas d'autres que les anges, les démons, les âmes immortelles et Dieu ; c'est-à-dire, les substances surnaturelles, dites séparées, qui sont l'objet propre de la foi catholique.

Mais voici comment il façonne ses chimères. La raison, s'exerçant sur les objets, les compose, les divise, *componit, dividit;* c'est là sa méthode. Pour connaître vraiment un objet, il faut être parvenu par l'analyse à la division de toutes les parties dont l'union forme cet objet ; il faut avoir ensuite, au moyen de la synthèse, recomposé le tout de cet objet, et avoir constaté la place qu'il occupe dans l'ensemble, le rôle qu'il remplit parmi les causes naturelles. Eh bien ! à chacun des degrés auxquels la raison s'arrête un instant dans ce travail analytique ou synthétique, il y a la matière d'une définition. Tout le monde l'accorde. Mais, ajoute Duns-Scot, qui peut être la matière d'une définition, si ce n'est un sujet? Et qu'est-ce qu'un sujet, dans le domaine des choses naturelles, si ce n'est un agent? Finalement, qu'est-ce qu'un agent, qu'est-ce qu'un sujet, si ce n'est un être? Cela ne veut pas dire que tout sujet partiel (*dividendo*) ou général (*componendo*) possède une matière distincte en nombre de la matière de l'atôme. Non, sans doute. Donc toutes les divisions, toutes les compositions qui seront faites avec la matière propre de la substance, seront simplement des divisions et des compositions formelles. Pour conclure, les sujets qui correspondent dans la nature à ces créations de l'intellect seront, comme séparés des substances, des sujets formels, et, au titre d'être, des êtres formels. Il importe de bien comprendre, chez Duns-Scot, le sens des termes qu'il emploie. On est toujours sur le point de lui prêter des opinions impossibles ; cependant, après avoir fait quelque étude de son étrange vocabulaire, on reconnaît que, s'il déraisonne, c'est du moins, qu'on nous permette ce jeu d'esprit, en raisonnant.

Revenons aux êtres formels de Duns-Scot. Séparables de la substance aristotélique, ils sont en eux-mêmes, par eux-mêmes, « ces » êtres formels. Mais trouve-t-on, dans la nature, qu'ils soient séparés de la substance ? On ne le trouve pas. Donc ils sont matériels et formels tout à la fois : matériels, par la matière qu'ils reçoivent de la substance ; formels, par la forme nouvelle qu'ils viennent attribuer à cette substance prise comme un sujet moyen entre les infiniment petits et le tout absolu. Or, quelles étaient les conséquences du système recommandé par le maître de Charles-le-Chauve ? Il supposait, d'une part, un certain nombre d'êtres séparés, dont l'existence n'est attestée ni par l'expérience ni par la foi ; et puis, d'autre part, au-dessous de ces êtres, dans le monde subalterne, une seule nature, l'unique substance, divisible et formellement divisée par autant d'accidents que la raison conçoit de différences. La première de ces hypothèses ne se rencontre pas dans la doctrine de Duns-Scot. Quant à ce qui regarde la seconde, nous avons pris acte des réserves exprimées par Duns-Scot. Pour n'être pas confondu dans le troupeau sacrilège des sectateurs d'Amaury, il proteste contre l'univocation de l'être, il refuse de dire que l'être universel comprend à la fois le créateur et ses créatures. Mais cette protestation est, de sa part, un véritable paralogisme. Le philosophe obéit à la nécessité de se déclarer orthodoxe et fait sa déclaration entre deux parenthèses. Quoi qu'il en soit, dans les limites de la philosophie naturelle, Duns-Scot reconnaît que son mot final est l'unité générique des natures. Ainsi la multiplication arbitraire des êtres aboutit à une simplication non moins arbitraire, et le produit total de cette synthèse est, en

définitive, un être fictif, un de ces êtres additionnels qui sont réductibles au néant suivant ce principe nominaliste : *Entia non sunt sine necessitate multiplicanda.*

Nous rendons, pour notre part, le plus sincère hommage au puissant génie du Docteur Subtil ; nous reconnaissons que, parmi les philosophes de son école, il occupe sinon le premier, du moins un des premiers sièges. Non-seulement il conçoit promptement, résolûment, mais, ce qui est le don particulier des nobles esprits, il conçoit sans inquiétude, comme assuré par avance que toute idée nouvelle, toute solution d'un problème nouveau a sa place déterminée dans un ensemble que rien ne peut venir troubler. Et quel ingénieux artisan de syllogismes ! Parmi les plus fameux dialecticiens, en est-il un seul qui procède avec plus de méthode, pour enserrer l'auditeur en des liens mieux tissés ? Oui, nous nous inclinons avec le plus profond respect devant cet éminent philosophe ; mais nous ne pouvons nous déclarer pour sa philosophie. Cette philosophie n'explique pas la nature, elle l'invente ; substituant l'ordre rationnel à l'ordre réel, elle dispense, il est vrai, de l'étude des choses ; mais, quand après avoir admiré l'économie d'un système si complet, si habilement ordonné, on abaisse ses regards vers ces choses dont on a jusqu'alors dédaigné de s'enquérir, on soupçonne dès l'abord qu'on vient d'achever un rêve, et bientôt, devant le spectacle qu'offre la réalité, s'effacent, s'évanouissent l'une après l'autre toutes les abstractions décevantes, toutes les chimères dont la création appartient au système, à lui seul.

CHAPITRE XXIV.

Joan Dumbleton, Jacques de Douai, Gérard de Bologne, Raoul le Breton, Jean de Pouilli, Jean de Jandun, Augustin d'Ancône.

Duns-Scot vient de ranimer la controverse par la vivacité de sa polémique et par la nouveauté de ses ingénieux aperçus. Les franciscains reprennent quelque confiance ; les dominicains, qui s'étaient crus définitivement vainqueurs, sont maintenant forcés de le moins croire et se préparent à de nouveaux combats. On aura bientôt le spectacle d'une grande mêlée. Déjà tant de joûteurs se présentent à la fois, tant de contradicteurs s'élancent tumultueusement dans l'arène, confondant leurs gestes et leurs cris, qu'il nous est impossible de les entendre tous. Nous ferons donc un choix dans cette multitude ; parmi tous ces maîtres si fort échauffés les uns contre les autres, nous prêterons particulièrement l'oreille à ceux dont l'école a le plus longtemps conservé le souvenir. Ce n'est pas que nous ayons résolu de la fermer à tous les autres. Quelques écrits très-vite oubliés nous ont paru dignes d'une meilleure fortune, et ne pas les faire connaître serait se rendre complice de cet injuste oubli.

Voici d'abord plusieurs maîtres étrangers à l'ordre de Saint-François comme à celui de Saint-Dominique. Puisqu'ils étaient libres de choisir telle ou telle doctrine, ils doivent, pour justifier leurs préférences, alléguer des raisons sincères. Cela nous rend très curieux de les entendre.

Le premier qui s'offre à nous est l'Écossais Jean Dumbleton, élève du collège de Merton. Fabricius et Ducange le placent en l'année 1320 ; mais c'est une date conjecturale. Nous le croyons un peu plus ancien. De ses écrits divers un seul nous est connu. M. Coxe nous en signale plusieurs exemplaires à Oxford, dans les numéros 32 et 195 du collège Marie-Madeleine et dans le n° 306 du collège Merton (1). Notre Bibliothèque Nationale en conserve un autre, provenant de la Sorbonne, qui porte aujourd'hui le n° 16,146 du fonds latin. C'est une somme de philosophie, en dix livres, où sont amplement traitées toutes les questions qui se rapportent à la logique, à la physique, à la métaphysique. L'auteur de cette somme paraît un philosophe sans passion. Sur tous les points qu'il aborde successivement, il donne la preuve qu'il a beaucoup étudié ; mais, pour avoir longtemps séjourné dans les écoles, il n'y a pas pris le ton de la polémique ; il expose et ne querelle pas. Il a toutefois une opinion faite sur les questions controversées, et cette opinion, toujours contraire, ce qu'il prend soin de dire, à celle d'Anaxagoras, de Mélissus et de Platon, est celle d'Aristote, qui lui semble la plus simple, la plus conforme au sentiment commun (2).

(1) Coxe, *Catal. codd. coll. aul. Oxon.* t. I.

(2) C'est ce qu'il déclare avant de se prononcer sur la grave question de la nature des choses : « Jam restat opinionem Aristotelis exprimere, quia

C'est la même pensée qu'exprime fermement Jacques de Douai, dans plusieurs commentaires dont nous avons ailleurs désigné les rares manuscrits (1). Où s'est formé ce docteur? Voilà ce qu'on ne nous apprend pas. Nous ne savons pas même s'il était séculier ou régulier. Aucun des anciens bibliographes ne l'a connu. Il est bien rare qu'un homme d'un vrai mérite soit ainsi tout à fait ignoré. Cela n'est pourtant pas sans exemple, comme le prouve le silence généralement gardé sur ce philosophe instruit, convaincu, dont la doctrine est habituellement saine et le langage toujours clair.

Jacques de Douai veut être, disons-nous, compté parmi les péripatéticiens résolus. Il réclame d'abord ce titre en se déclarant avec énergie contre la thèse des idées innées. On dit que l'intelligence n'a qu'à s'interroger elle-même pour tout connaître. Ce sera, répond-il, un vain interrogatoire; l'intelligence, naturellement dépourvue de toute notion, est une faculté qu'une autre actualise, et cette autre faculté, dont les opérations précèdent nécessairement celles de l'intelligence, c'est la sensation, elle-même déterminée par la présence d'un objet extérieur (2). Les termes de cette proposition ne sont-ils pas d'une clarté remarquable ?

inter ceteras magis naturalis et maxime humano sensui conformis. » Bibl. Nation., num. 16,146, fol. 16, col. 1.

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XXVII, p. 156 et suiv.

(2) « Quicumque laborat ad hoc quod intellectus suus intelligat se per se in inani et frustra laborat. Intellectus enim humanus secundum se non est actu intelligens et intelligibilis, sed per aliud efficitur actu intelligens et intelligibilis. Propter quod, cum intelligit aliud a se, intelligit et percipit suum intelligere et reflectitur super se. Unde intellectus humanus nihil intelligit sine fantasmate, et intellectus non habet fantasma nisi per operationem suam, et operationem non habet nisi per aliud agens quod intelligit; et ideo intellectus humanus se ipsum non potest intelligere per se. »

Ajoutons aussitôt que, sans prétendre à la subtilité scotiste, Jacques de Douai ne s'en tient pas toujours, dans ses commentaires, à présenter, à justifier l'opinion qu'il croit celle d'Aristote. Souvent il se propose des questions, quelquefois des questions nouvelles, et fait preuve en les discutant d'une grande sagacité. Ainsi, dans un autre passage de sa glose sur le traité *De l'âme*, après s'être demandé quel est le degré de certitude de la connaissance empirique, il reconnaît que le sens interne est toujours certain d'avoir senti, toujours certain d'avoir recueilli telle notion de l'objet sensible, mais que néanmoins l'intelligence peut et doit avoir des doutes sur la conformité de cette notion et de cet objet. En effet, dit-il, nous percevons les choses non telles qu'elles sont, mais telles que nous sommes disposés à les percevoir : *Id quod recipitur ab aliquo non recipitur secundum naturam rei receptæ, sed secundum naturam recipientis* (1). Cette critique de l'empirisme n'est donc pas aussi moderne qu'on a coutume de le supposer. Hâtons-nous toutefois de le déclarer, Jacques de Douai n'a jamais eu le dessein

Jacobus de Duaco, *De anima*; dans le n° 14,698 de la Biblioth. Nation. fol. 36, verso.

(1) « Sensus judicat de objecto, judicat etiam de sua passione; judicat enim se sentire. In judicando autem de sua passione non decipitur sensus, quia sicut sensus patitur ab unoquoque objecto sic judicat de illa passione. Objectum est agens in sensum quod sensus est recipiens ab objecto, et id quod recipitur ab aliquo non recipitur secundum naturam rei receptæ, sed secundum naturam recipientis, et sicut recipit ita patitur; et ideo sensus judicando de sua passione non decipitur.... Circa objectum... Si fuerit purus (sensus) et si fuerit medium bene dispositum et sensibile fuerit in debita distantia, non decipitur; at si sit impedimentum in aliquo istorum, sensus potest errare circa objectum proprium, quia objectum est agens et sensus est patiens, et quod recipitur in aliquo recipitur secundum modum recipientis; et ideo, si sensus fuerit impurus et medium male dispositum, et color non fuerit in debita subjecta distantia, non agit sensibile in sensum sicut agere non essent illa impedimenta. » *Ibid.*, fol. 48.

d'argumenter sur cette critique, d'en tirer des conclusions et d'en faire le fondement d'un système. Un tel dessein suppose une liberté d'esprit qu'il n'avait pas.

Quant à sa doctrine physique, c'est tout à fait celle de saint Thomas. Ceux-ci prétendent que les genres, les espèces sont, dans la nature, des touts substantiels. Ceux-là soutiennent, au contraire, qu'il n'y a pas d'autres universaux que les universaux intellectuels. Ils ne sont dans la vérité ni ceux-ci ni ceux-là. En effet, l'universel proprement dit ne subsiste pas tel qu'il est conçu ; cet abstrait n'est pas le semblable d'un concert. Cependant il faut reconnaître que les choses individuelles ont des manières d'être vraiment communes, vraiment identiques, qui précèdent et justifient la notion de l'universel (1). Mais il suffit d'inviter les nominalistes à modérer les termes de leur

(1) « Modo sunt aliqui qui ipsum universale et quantum ad intentionem universalitatis et quantum ad rem subjectam volunt ponere extra animam, et hoc considerantes ad hoc quod universale prædicatur de singularibus, et propter hoc id quod sit prædicatum de singularibus ponunt extra animam, cum ipsa singularia sint extra animam. Alii autem universale secundum se totum, et quantum ad rem subjectam et quantum ad intentionem, volunt ponere in anima; attendentes ad hoc quod intentio universalitatis non est extra animam, ponunt totum universale intra animam. Et aliqui, propter hoc quod intentio ipsa universalitatis est in anima, ponunt totum universale in anima; et utrique decipiuntur. Cum enim in universali duo sint, scilicet res subjecta intentioni universalitatis et ipsa intentio universalitatis, unum istorum habet esse in anima et reliquum extra animam. Et non potest aliud dici sine errore. Quod autem res subjecta intentioni universalitatis habeat esse extra animam manifestum est ; constat enim quod quidditates rerum non sunt in anima; non enim perficitur anima per quidditates rerum ; tunc enim anima esset essentialiter ex omnibus rebus, sicut dicit Empedocles ; sed per species rerum perficitur.....

« Aliquid habet intentionem universalitatis cum est abstractum a principiis individuantibus; sed in rerum natura non est aliquid abstractum a conditionibus individuantibus, imo quidquid est in rerum natura ipsum est determinatum et signatum vel per se vel per aliud; ergo intentio universalitatis non

polémique contre la thèse des substances universelles. C'est pourquoi, persuadé qu'ils feront sans difficulté toutes les concessions nécessaires, Jacques de Douai n'insiste pas sur ce qui les concerne. Mais contre les réalistes il engage une polémique suivie, qu'il termine par cette déclaration énergique : « On dit avec raison « que la substance est le terme de toute génération ; « cependant ce terme de toute génération n'est pas la « substance seule, c'est la substance accompagnée de « certaines dimensions et de certains accidents. La « substance n'est pas produite pour exister au sein de « la nature sans une dimension quelconque, et comme « les dimensions, les accidents individualisent la sub- « stance, toute substance produite au sein de la nature « est individuelle et non pas universelle... Quoiqu'une « chose soit en elle-même ce qu'elle est, indépendam- « ment des principes individuants, elle n'existe pas « néanmoins dans la nature à part de ces principes. « C'est pourquoi, dans la nature, rien n'existe qu'indi- « viduellement (1). » Voilà ce que nous appelons parler sans équivoque.

existit in rebus ; si enim esset in rebus, tunc res essent abstractæ a conditionibus individuantibus, et hoc non reperitur. Unde homo, sive aliquid aliud, nec a natura nec ab intellectu apprehendente habet quod in rerum natura existat universaliter et abstracte ; ubi ergo existit homo abtracte et universaliter, non in rerum natura, sed in intellectu, eo quod intellectus ejus est universalis et abstractus a conditionibus individuantibus. Qui ergo ponit universale totaliter in anima vel in rebus errat, et hoc intendit Philosophus in littera, cum dicit quod universalia quodammodo sunt in anima. Et ex hoc constat quod de universali verificantur plura diversa prædicata, sicut prædicata realia et etiam intentionalia, secundum quod universale habet esse in anima. » Num. 14, 698, fol. 48.

(1) « Licet ita sit quod generatio omnis terminetur ad substantiam, nihilominus tamen non terminatur ad substantiam, quando ipsam substantiam concomitent dimensiones et accidentia. Unde non generatur substantia ita quod ipsa existat sine dimensionibus in rerum natura ; et ideo quia individuatur substantia per dimensiones et accidentia, ipsa substantia quæ

A la même école appartient le savant carme Gérard de Bologne. On ignore la date de sa naissance. Les historiens de son ordre ne commencent à parler de lui que lorsqu'il vient d'être proclamé docteur en théologie dans l'université de Paris (1). Ce fut un événement de quelque importance. Les carmes avaient eu d'abord peu de zèle pour les études scolastiques. Institués, disaient-ils, par le prophète Élie, ils ne s'étaient crus obligés qu'à vivre dévotement, saintement, leurs anciens pères du Mont-Carmel n'ayant pas dû beaucoup s'inquiéter d'apprendre et d'enseigner la logique ou la physique d'Aristote. Quelques-uns, il est vrai, de leurs derniers généraux, Nicolas de Narbonne, Albert de Trapani, Guillaume de Sandwich, avaient été quelque peu lettrés ; mais aucun ne s'était fait admettre parmi les docteurs. Gérard de Bologne fut le premier, parmi les carmes, qui, ses études régulièrement achevées, obtint dans l'université de Paris les insignes du doctorat en théologie. Au rapport d'un de ses confrères, qui rédigeait ses mémoires au cours du siècle suivant, ce fait notable eut lieu en l'année 1295. Gérard enseigna quelque temps à Paris. Ensuite, en 1297, Raymond de Lille ayant abdiqué la charge de prieur général, il fut désigné par toutes les voix comme son successeur. On a de lui divers ouvrages. Un seul est imprimé ; c'est une glose sur les *Sentences*, publiée à Venise en 1622. Le P. Cosme de Villiers inscrit en outre au catalogue de ses œuvres une

generatur in rerum natura est individua et non universalis. Ad aliam rationem dico, quod, licet res ipsa sit aliquid præter principia individuantia secundum se, ipsa tamen non existit in rerum natura sine istis principiis individuantibus, et ideo in rerum natura non existit sine individuatione..... » *Ibid.*

(1) Cosmas de Villiers, *Biblioth. carm.*, t. I, col. 548.

Somme de théologie, des *Questions ordinaires* et des *Quodlibeta*. Ces *Questions* et ces *Quodlibeta* se rencontrent dans le nº 17,485 de la Bibliothèque Nationale. Les *Questions* ont toutes pour objet la théologie dogmatique, à l'exception de la dernière, qui concerne la morale. Les *Quodlibeta*, au nombre de quatre, nous intéressent davange, particulièrement les deux derniers. On reconnaît bientôt en les lisant que l'auteur est du parti de saint Thomas.

Si, par exemple, on lui demande en quoi consiste l'unité du genre ou de l'espèce, il répond que, dans l'opinion de certains maîtres, cette unité est une chose, un tout réel ; mais il combat cette opinion, et les arguments qu'il fait valoir contre elle appartiennent aux cahiers des thomistes. L'unité, dit-il, est mot qu'on emploie pour exprimer quatre notions différentes : l'unité par analogie, l'unité du genre, celle de l'espèce, enfin l'unité de la substance individuelle, l'unité numérale. Or, de ces quatre unités, une seule est vraiment réelle, la dernière, parce qu'elle a seule pour sujet une certaine quantité de matière (1). De l'opinion

(1) « Patet ex præmissis qualis est unitas speciei : quod unitas rationis et formæ ; et per hoc patet aliqualiter qualis unitas numeralis : quod quantitatis et materiæ ; et qualis unitas generis : quod similis prædicationis vel modi prædicandi, sumpta a conformitate modi essendi et operandi : et qualis unitas analogiæ : quod proportionis et habitudinis, sive ordinis. Rationes autem quæ concludebant unitatem speciei esse unitatem realem et rationes eis oppositæ videntur per jam dicta posse dissolvi, vel quasi esse abolitæ ; nam primæ concludunt unitatem realem per se, aliæ vero diversitatem et divisionem per accidens et hoc credo esse intentionem Philosophi... Rationes vero illas quæ arguebant unitatem generis esse realem, pro quanto veritatem non habent, utpote si aliam realitatem a realitate specierum et individuorum intendant concludere, non est difficile solvere, nam diversitas generum includit diversitatem specierum et individuorum, quæ est realis diversitas, ut patet ex dictis ; unitas autem generis non includit unitatem specierum vel individuorum, ut patet per Philosophum, IV *Metaphysicæ* ; unde non est simile quod prima ratio pro simili assumebat, sed oppositum

qu'il condamne on tirait une grave conséquence ; après avoir admis la réalité de l'espèce et du genre, on devait logiquement admettre la réalité du plus général des genres, l'être, et supposer l'être réellement commun au créateur et à ses créatures. Mais c'était une impiété manifeste. Ce n'est pas, du moins, Aristote qu'il faut en rendre responsable. Suivant Aristote, fidèlement interprété, c'est simplement par analogie que l'être se dit à la fois du créateur et de la créature, l'être en général n'étant pas quelque tout réel et divisible (1).

Quelquefois, il est vrai, Gérard a fait aux logiciens du parti contraire des concessions dont ils ont pu certainement abuser. On va l'apprécier. Il s'agit de la matière en puissance, que Gérard définit en ces termes : « Il faut démontrer comment on peut dire que l'un numérique est en plusieurs. L'un ainsi considéré n'est « pas actuellement ; mais, comme étant en puissance, « on peut dire qu'il est à la fois un numériquement et « commun à plusieurs, car il n'a pas, en cet état, les « différences par lesquelles il diffère en chacun des « individus, c'est-à-dire parce que les différences individuelles sont absentes et manquent des formes dans « lesquelles se trouve la pluralité. Les formes communes, les formes universelles, sont des êtres en « puissance ; c'est pourquoi connaître une chose en « tant qu'universelle, c'est la connaître en puissance.

magis posset ex ea argui et concludi. » Bibl. Nat. lat., 17,485, fol. 86, verso, col. 2.

(1). « Primo quidem, inchoando ab ente, patet quod sequendo doctrinam Philosophi sit dicendum, quia per Philosophum et etiam Commentatorem ubicumque de hoc fit mentio expresse habes quod analogice et multipliciter dicitur; in quo vel necesse sit eos negare totaliter Philosophum, vel sic extorte glossare quod eorum intentioni talis glossa nequaquam conveniat sed penitus contradicat... » *Ibidem*.

« Donc la communauté que l'on conçoit propre aux « formes communes n'est qu'en puissance hors de « l'entendement. Or cette communauté que l'on con- « çoit propre à la matière est pure privation, car on « ne la conçoit qu'en la privant de toute forme indivi- « duelle ; en conséquence la matière ainsi conçue « n'existe pas hors de l'entendement ; hors de l'enten- « dement elle n'existe qu'en tant que commune à tous « les individus générables et corruptibles.... S'il en est « ainsi, ce par quoi la matière diffère du non-être, c'est « en tant qu'elle est hors de l'entendement quelque « être sujet des individus sensibles.... Telle est l'idée « vraie de la matière. Aristote n'a dit cela nulle part, « mais c'est bien là le sens qu'il faut donner à ses « paroles (1). » Cela est beaucoup plus subtil qu'exact. Aristote distingue, il est vrai, les choses des pensées ; il distingue, en outre, la puissance des pensées et des choses. Mais, pour comprendre ces distinctions, il ne faut pas vouloir être plus ingénieux ou plus profond qu'Aristote. Les choses sont ce qu'elles sont, des

(1) « Demonstrandum est quomodo unum numero potest dici in pluribus Hoc quidem non invenitur in eo quod est in actu ; in eo autem quod est in potentia, convenit dicere quod est unum numero et commune pluribus, quia non habet differentias quibus differat in singulis individuis, et quia differentiæ individuales absunt et carent formis in quibus invenitur pluralitas. Formæ communes, in quibus inveniuntur universalia, sunt entia in potentia. Et ideo scire aliquid secundum quod est universale, est scire in potentia. Communicatio ergo, quæ intelligitur in formis communibus, habet esse extra animam in potentia. Ista autem communicatio quæ intelligitur in materia est pura privatio, cum non intelligitur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea ; materia ergo non habet esse extra animam secundum hunc intellectum, sed quia est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, cum non intelligatur sic nisi secundum privationem ; et, cum ita fuerit, id igitur quo differt a non esse est aliquod ens extra animam quod est subjectum individui sensibilis, quod vero non est id quod intelligitur ex ea. Et hoc est perfecta imaginatio materiæ ; et hoc nunquam dixit Aristoteles in aliquo loco, sed invenitur ex suis verbis. » Quodlib. II, quæst. XIX.

substances individuellement déterminées par l'acte même qui leur a donné l'être ; les pensées sont des vues de l'esprit, et l'esprit, qui compare et divise, a la faculté de se présenter les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles ne sont pas. Enfin, on dit en métaphysique que si les choses engendrées sont des effets produits hors de leurs causes, ces effets étaient au sein de leurs causes avant qu'ils fussent produits hors d'elles par l'acte du principe générateur ; ce qui signifie que, s'ils n'existaient pas en cet état, du moins ils devaient exister, puisque toute cause engendre nécessairement ses effets. Or, comme devoir être est plus que n'être pas, on distingue du non-être la puissance de devenir, c'est-à-dire la raison d'être nécessitante qui précède la génération des êtres. Voilà ce que dit Aristote et cela suffit. Mais ajouter que si la matière en puissance de devenir peut seule être considérée comme numériquement une, la matière devenue la matière réelle est, du moins, sous les formes individuelles, commune à plusieurs, et qu'en ce dernier état elle est quelque être sujet des individus sensibles, *aliquod ens quod est subjectum individui sensibilis*, c'est interpréter Aristote en des termes suspects de réalisme. Entre les créatures elles-mêmes la matière n'est commune que par analogie. Voilà ce que Gérard aurait dû déclarer résolument.

Mais si nous lui reprochons de n'avoir pas fait cette déclaration précise, assurément nous ne nous méprenons pas sur ses vrais sentiments. En réalité, Gérard de Bologne est un des thomistes les plus constants. Ce n'est pas même assez dire ; nous allons, en effet, prouver qu'il a formellement désavoué, sur une question grave, la doctrine de saint Thomas, pour en pro-

poser une plus nominaliste et plus sage. Cette question grave est celle des espèces mentales. Après avoir respectueusement exposé l'opinion de saint Thomas, Gérard la combat. Pourquoi suppose-t-on ces espèces nécessaires? Parce qu'on ne sait expliquer, sans elles, la succession des pensées en l'absence des choses qui en sont les objets. Mais c'est là, selon Gérard, une nécessité qui n'est aucunement démontrée (1). La discussion qu'il engage sur ce point est longue, bien soutenue. Nous n'en pouvons citer qu'un extrait. Mais en voici la conclusion tout à fait décisive : l'intellect est

(1) « Ponitur talis species in intellectu a multis, et dicunt esse ipsi in intellectu primum quo est ratio intelligendi, ita tamen quod non est prius natura vel tempore cognita quam res quæ per eam cognoscitur, sed posterius. Quod autem talis species sit ponenda in intellectu probant sic : quia ratione in aliqua potentia cognitiva passiva ab objecto, scilicet imaginativa, ponitur, talis species ergo est in intellectu. Major, ut dicunt, videtur probabilis ; minorem probant quia ab sensato sensibili exteriori manet aliquid impressum in imaginativa, per quod postea contingit imaginare objectum ; nec hoc potest esse actus, quia sic cum aliquis desineret actu imaginari non remaneret aliquid impressum in ejus imaginativa, per quod postea posset eamdem rem imaginari. Relinquitur ergo quod sit aliqua species quæ sit ratio imaginandi rem in absentia rei sensibilis... Sed movent contra se quamdam instantiam, quia posset aliquis dicere quod in imaginativa nihil imprimitur nisi actus imaginandi; sed similitudines sensibilium imprimuntur in aliqua parte cerebri in qua non est vis cognitiva, et tales similitudines movent imaginativam ad actum imaginandi, sicut species in speculo movent visum ad actum videndi... Hoc autem posito quod oporteat ponere speciem in intellectu eo quod ponitur in fantasia, vel imaginativa, ostendunt consequenter quomodo se habet hæc species ad creandum actum intelligendi, et dicunt quod non est causa formalis talis actus, sed ipse actus intelligendi solus est id quo formaliter intellectus est intellectus, sed habet se species ad actum intelligendi ut primum effectivum, non sicut suppositum agens, sed sicut ratio agendi. Ratio tamen agendi et forma, quæ est primum quo alicujus actus in eodem subjecto, ut dicunt, non semper denominat idem agens, vel movens, quia interdum subjectum in quo est dicitur in se agere, vel in se movere, sicut animal per appetitum alicujus rei dicitur se movere ad comedendum rem illam, interdum vero non, sed extrinsecus, ut, verbi gratia, calor impressus aquæ ab igne est causa effectiva per modum quo raritatis in eadem aqua, tamen aqua non dicitur se ipsam rarefacere, sed ignis, mediante calore impresso aquæ, rarefacit aquam.... Sed hæc positio non videtur esse conveniens, sed in multis deficiens. Et primo quod ratio

naturellement capable d'agir, et, pour qu'il agisse, que faut-il ? La présence ou le souvenir d'un objet ; l'espèce est, en tout cas, absolument inutile (1). *Non est ponenda species in intellectu !* C'est la première fois que nous entendons exprimer cette opinion très sensée. Félicitons Gérard de Bologne d'une telle initiative. Elle lui fait beaucoup d'honneur.

Nommons ensuite un autre thomiste, Raoul le Breton. Parmi tous nos docteurs du moyen-âge, il n'y en a pas un peut-être de qui l'on ait moins parlé. Nous devons protester contre cette ingratitude. Voici, dans toute son étendue, la notice que M. Daunou a consacrée dans l'*Histoire littéraire* à ce logicien distingué, à cet interprète fidèle, sobre et judicieux de la lettre péripatéticienne : « Raoul le Breton, *Radulphus* « *Brito*, n'est connu que par un traité scolastique sur « l'âme, *De anima*, dont un exemplaire, conservé à la

illa pro qua ponitur species in intellectu non concludit, nam major illius rationis non est vera, sensus enim exterior est vis cognitiva et tamen non est in eo alia species ab actu, dicente Augustino, VI *De trinitate*, c. 4 et 5, quod forma quæ imprimitur sensui visus a colore visibili est visio, nisi forte accipiatur species pro impressione facta in oculo, prout est corpus diaphanum, quæ non est ad propositum quia loquimur de specie ut est principium et ratio cognoscendi; quod non est verum de illa impressione, ut patet per Philosophum in libro *De sensu et sensato*. Similiter etiam deficit ratio in sensu communi saltem, secundum opinionem Avicennæ. .. » Quodlib. III, fol. 144, verso.

(1) « Ex dictis patet quod non est ponenda species in intellectu, quia potentia intellectiva est de se in potentia ad actum intelligendi et recipiendi fantasma, cum intellectu agente ad ipsum creandum : pro nihilo ergo poneretur species. Aut talis species ponitur ad efficiendum actum per modum rationis agendi : et hoc non est necessarium, quia hoc efficit fantasma cum intellectu agente, ut dictum est. Aut ad disponendum intellectum ad actum intelligendi ; nec sic est neccessaria species, quia sicut in tabula rasa non requiritur alia dispositio ad recipiendum scripturam vel picturam, sic nec in intellectu ; ut Commentator, tertio *De anima*, commento XIV, tractans illud de tabula rasa, dicit quod hoc est proprium intellectui non habere dispositionem mediam inter potentiam et actum. » *Ibid.* fol. 178, recto

« bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés, a été in-
« diqué par Montfaucon et cité dans un des recueils
« bibliographiques de Fabricius. C'est par pure conjec-
« ture que nous le plaçons au milieu du XIIIe siècle (1). »
Si brève que soit cette notice, elle renferme plus d'une erreur. Raoul le Breton est mort non pas au milieu du XIIIe siècle, mais dans la première moitié du XIVe, et nous le connaissons par d'autres écrits que son commentaire sur le traité *De l'âme*. Ce commentaire existe, en effet, dans plusieurs volumes de la Bibliothèque Nationale : le n° 12,971, provenant de Saint-Germain et le n° 14,705, provenant de Saint-Victor; mais voici ses autres écrits. Outre le traité *De l'âme,* il a commenté les *Premiers* et les *Seconds analytiques.* Ces commentaires sont réunis dans le n° 14,705. Celui qui concerne les *Seconds analytiques* se rencontre encore dans notre n° 16,609 et dans le n° 2,319 de la bibliothèque impériale de Vienne. Raoul le Breton a laissé de plus des gloses sur les *Topiques* dont nous avons deux copies, dans les nos 11,132 et 11,133 de la Bibliothèque Nationale. Enfin nous devons joindre aux écrits déjà cités divers commentaires sur la *Physique* d'Aristote, sur le traité de Boèce intitulé *De la division* et sur les *Six principes* de Gilbert de La Porrée. Ces commentaires sont mentionnés dans l'*Inventaire* général des manuscrits des ducs de Bourgogne. Celui qui se rapporte à la *Physique* est, en outre, sans nom d'auteur, dans notre numéro 16,609. Comme on le voit, les informations de M. Daunou n'étaient pas suffisantes. Le temps où vivait Raoul le Breton nous est, d'ailleurs, précisément indiqué par quelques *explicit.*

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XVIII, p. 529.

Le commentaire sur les *Premiers analytiques* se termine par ces mots : *Expliciunt Quæstiones super librum Priorum Aristotelis, datæ per copiam a magistro Radulpho Britone, et fuerunt scriptæ anno Domini* 1312, *mense Julii, in die Dominica, ante festum beati Johannis evangelistæ. Deo gratias!* En outre, dans notre n° 11,133, la glose sur les *Topiques* finit par : *Expliciunt Quæstiones super omnes libros Topicorum Aristotelis, editæ a magistro Radulpho Britone, et fuerunt completæ anno Domini* 1320, *feria sexta circa festum beati Marci evangelistæ.* Ainsi Raoul le Breton vivait encore en l'année 1320. Il n'était pas inutile, on le voit, de rectifier la notice de l'*Histoire Littéraire* avant d'aborder l'examen des thèses de notre philosophe presque ignoré.

C'est encore un adversaire de Duns-Scot, un disciple de saint Thomas. Lui demande-t-on, comme à Gérard de Bologne, si le genre peut être pris pour une chose? Il répond, avec Thémiste, que le genre est un concept sans fondement, sans hypostase; que si le genre était une chose, la forme de cette chose serait la forme même des espèces; que les espèces, privées de leurs formes, se confondraient dans le genre dont elles ne sont pas matériellement distinctes, et que les individus disparaîtraient à la suite des espèces pour aller se confondre au sein d'un tout uniforme, au sein d'une matière commune essentiellement déterminée par une forme commune. Telle est sur ce premier point l'opinion de maître Raoul (1). Si les universaux ne

(1) « Dico quod genus non est aliquid unum in re, et hoc apparet primo auctoribus. Primo auctoritate Philosophi, sexto *Physicorum*; ibi enim dicit quod juxta genus latent multa... Item hoc patet auctoritate Themistii super prœmium *De anima*, dicit enim quod genus est quidam conceptus sine hypostasi, id est sine fundamento, sumptus ex tenui similitudine sin-

sont pas des choses, *non dicunt rem*, sont-ils, du moins, dans les choses ? Oui sans doute, mais ils n'y sont qu'au titre de prédicats essentiels ; ils actualisent le sujet individuel, et, à ce titre, ils sont l'un des deux éléments de la substance, mais ils ne sont pas des substances ; les substances se suffisent à elles-

gularium, id est ex modo essendi singularium, qui est debilis similitudo; ideo patet ex ejus intentione quod genus non sit unum in re illa forma. Item hoc patet ratione, quia si genus esset aliquid unum in re per unam formam, illa forma esset unius speciei tantum, et tunc non posset genus prædicari de aliqua specie nisi de illa sola cujus est forma. Si illa forma sit communis omnibus speciebus, tunc arguitur : illa forma communis aut est eadem cum forma cujuslibet speciei, aut diversa. Si est eadem essentialiter cum formis specierum, tunc, cum formæ specierum sint multæ et non una, sic etiam ista forma generis non erit una, sed multæ. Si sit diversa a formis specierum, aut est diversa numero, aut specie, aut genere. Si sit diversa numero ab istis, vere non poterit prædicari de istis, sicut non vere dicitur quod Socrates sit Plato, qui differunt numero. Nec, si sit diversa specie vel genere, etiam non prædicabitur vere de istis speciebus. Et si dicatur ad hoc, quod, licet aliquid sit diversum ab aliquibus ut sic non potest prædicari de illis, tamen, si habet (ordinem) ad illa, bene potest, et quod sic est hic, quia, licet forma generis sit diversa a formis specierum, non tamen habet ordinem ad illas, ideo poterit facere idem esse cum illis, sicut completum et incompletum faciunt idem in esse, contra, quia quæcumque forma substantialis, quantumcumque sit incompleta, dat esse simpliciter, sicut forma elementorum, quæ inter alias est completissima, etiam tamen dat esse simpliciter, ergo si forma generis sit diversa a formis specierum, quantumcumque sit incompleta in ordine ad formas specierum, dabit esse specierum simpliciter aliud ab esse specierum ; ergo non poterit per se prædicari de speciebus, quia quod dat aliud esse essentialiter ab illo quod habet species non potest prædicari de speciebus... Item, sequetur aliud inconveniens, scilicet quod idem essentialiter sit diversa essentialiter ; ergo genus non potest esse idem essentialiter in diversis speciebus. Item hoc probatur per aliam rationem, quia si genus sit unum in re per unam formam, tunc non poterit per se prædicari de specie. Hoc est inconveniens ; ideo et cet. Probatio majoris : quia pars integralis per se non prædicatur de suo toto ; sed si genus esset unum in re per unam formam, tunc esset pars integralis speciei, quia tunc ad essentiam speciei pertineret una forma per quam est species et etiam forma generis, ita quod species componeretur ex forma per quam est species et ex forma generis. et sic genus erit pars integralis speciei ; tunc ergo genus non prædicaretur per se de specie. Ergo genus non est una forma in re, sed realiter multæ. » *Super Topica* ; lat. 11,132, fol. 39, verso.

mêmes, et les universaux, n'ayant qu'une existence dépendante, sont unis à la matière au sein de leur sujet commun. L'universel ne peut-il, toutefois, être pris en lui-même, à part de ce qui lui est naturellement uni? On l'accorde, mais on ajoute qu'en cet état l'universel est un concept recueilli de plusieurs différents en nombre, et formé non par la nature mais par l'intellect. Ce sont là des distinctions que Raoul le Breton développe avec abondance (1). Sur tous les autres points de la doctrine thomiste, il se prononce avec la même résolution et la même sincérité. Qu'on l'interroge sur les questions qui peuvent sembler étrangères au problème principal, il n'est pas moins fidèle aux principes de l'école qu'il a préférée. C'est ainsi qu'il argumente très dogmatiquement contre les scotistes, dans les explications étendues qu'il donne

(1) « Intentio nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi rem ut est in pluribus, sive quædam cognitio rei; sicut universale nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi ut est in pluribus, et genus nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi rem ut est in pluribus differentibus specie, et sic de aliis. Logica igitur est de secundis intentionibus, non in abstracto, sed in concreto, ut concernunt rem primo intellectam. Unde logicus non considerat de generalitate et specialitate in abstracto, sed considerat de genere et specie in concreto modo. Istæ intentiones sunt triplices secundum triplicem operationem intellectus, quia ex quo intentio est cogitatio, sicut est triplex cogitatio vel operatio intellectus, sic erunt triplices intentiones. Una enim est operatio intellectus quæ apprehendit simplicia; alia est quæ simplicia apprehensa componit et dividit; tertia est discurrere a præmissis ad consequentiam. Unde quædam intentiones secundæ attribuuntur rei apprehensæ per primam operationem intellectus, sicut intentio speciei et generis, et sic de aliis; attribuuntur rei incomplexæ apprehensæ per primam operationem intellectus. Unde genus, species, dicuntur quædam incomplexa, ut denominata sunt intentionibus; ita quod, sicut intentio concreti accidentalis forma accidentali subjectum denominat, sicut in hoc quod est albus, ita istæ intentiones denominant objectum super quod fundantur; quia sicut ista est per accidens *homo est albus*, ita ista *homo est species* et illa *animal est genus*, et sic de aliis : licet aliqui dicant quod ista sint per se, quia genus et species dicunt rem, tamen istæ intentiones non dicunt res, nisi ut denominatæ sunt intentionibus, ut *homo*

sur la perception synthétique et le discernement analytique des choses. Remarquons en passant que, pour mieux défendre ici l'opinion de saint Thomas, il la propose sous une forme nouvelle qui n'offre guère de prise à la critique (1). C'est un disciple, mais c'est tou-

est species. Hinc est dicendum : homo est intellectus ut est in pluribus numero, differentibus in quid; et de istis intentionibus, attributis rei apprehensæ per primam operationem intellectus, est liber *Prædicamentorum* et libri sibi annexi, scilicet liber Porphyrii est liber *Sex principiorum*. » *Super librum Posteriorum ;* lat. 14,705; fol. 73, *recto*, col. 2.

(1) « Ad istam quæstionem dico per distinctionem. Quædam enim sunt universalia causalitate, alia propositione. Modo si quæratur de universalibus causalitate, dico quod illa sunt notiora secundum naturam quam singularia, tamen non sunt notiora quoad nos. Primum apparet sic : quia causa notior est suo effectu secundum naturam. Modo universalia causalitate sunt causæ istorum inferiorum cujus sunt substantiæ separatæ; ergo sunt notiora istis secundum naturam. Secundum apparet, quia remotiora a sensibus sunt minus nota quoad nos, quia omnis nostra cognitio dependet a sensibus. Manifesto universalia causalitate sunt remotiora a sensibus, sicut substantiæ separatæ et corpora sunt cœlestia : ergo ista sunt minus nota quoad nos. Si autem loquimur de universali prædicatione, dico per distinctionem quia aut accipitur pro intentione universalis, aut pro re subjecta intentioni. Si pro intentione universalis, sic dico duo : primo, quod universale illo modo est posterius singularibus, accipiendo singulare pro re; secundo dico, quod si accipiatur singulare pro intentione, quia singulare potest accipi pro re vel pro intentione, sicut universale, quod universale prius est singulari. Primum apparet sic, quia quod est acceptum ex singularibus posterius est eis. Primo modo universale pro intentione universalis, ut ratio intelligendi rem ut est in pluribus, sumitur ex singularibus, ut apparet per Themistium, prœmio *De anima*, qui dicit quod genus est conceptus sine hypostasi ex tenui similitudine singularium summatim collectorum ; ergo universale pro intentione posterius est quam res. Secundo dico quod accipiendo singulare pro intentione et universale pro intentione, singulare posterius est quam universale, quia sicut se habet objectum ad objectum sic se habet intentio ad intentionem. Manifesto objectum cui attribuitur intentio universalis est prius quam objectum cui attribuitur intentio singularis secundum naturam, ut jam apparebat; ergo sic etiam in intentionibus. Si autem accipiatur universale et singulare pro re subjecta intentioni, adhuc dupliciter possunt considerari, quia vel pro re abstracte sumpta, vel ut consideratur sub aliquibus proprietatibus ex quibus accidit ratio universalis et ratio singularis; sicut homo et animal possunt considerari abstracte quantum ad naturam suam, vel quantum ad istam naturam ut est sub diversis proprietatibus quæ sunt ratiocinari et sentire. Si considerentur pro re abstracte, sic unus non est prius nec posterius altero, quia unus non est

jours un libre disciple. On pense que rien ne l'obligeait à se prononcer pour l'un ou pour l'autre des ordres belligérants, n'étant sans doute ni de l'un ni de l'autre. Un Raoul le Breton fut, de l'année 1315 à l'année 1320, proviseur du collège fondé par Robert de Sorbon (2). N'est-ce pas notre docteur ?

Il y avait dans ce collège, vers le même temps, un homme d'un savoir étendu, d'un esprit vif, original, un peu chagrin, à qui de fortes études en philosophie paraissent avoir inspiré peu de confiance dans la méthode des philosophes. C'était un Picard, nommé Jean de Pouilli. Le plus considérable de ses ouvrages est un recueil de dissertations, *Quodlibeta*, que nous a conservé le n° 15,372 de la Bibliothèque Nationale. Parmi les questions traitées dans ces *Quodlibeta*, celles qui se rapportent à la philosophie sont particulièrement subtiles et frivoles ; mais, s'il ne les a pas choisies lui-mêmes, il les a très volontiers acceptées

prius nec posterius seipso, modo res quæ est universalis et singularis est eadem, ut homo et animal sunt eadem sub alia et alia ratione considerata; ergo videtur quod sic unum non est prius altero nec posterius. Si autem accipiatur pro re ut stat sub aliqua proprietate a qua sumitur intentio universalis et intentio particularis, dico duo : primo quod in eodem genere cognitionis universalia sunt prius singularibus et quoad nos et quoad naturam; secundo, dico quod, non facta relatione ad unam cognitionem vel ad diversas, sed abstracte, sic universalia sunt priora singularibus secundum naturam, tamen singularia sunt priora quoad nos. Primum apparet ex intentione Philosophi, primo *Physicorum*, qui dicit quod confusiora sunt nobis magis nota quam minus confusa et minus universalia... Si autem accipiantur secundo modo, sic universaliora sunt priora secundum naturam minus universalibus, quia illa sunt priora et notiora simpliciter et secundum naturam quibus primo et secundum viam generationis debetur esse : multo rei consideratæ sub proprietate a qua sumitur ratio universalis prius debetur esse secundum viam generationis, quam rei consideratæ sub proprietate de qua sumitur ratio particularis, sicut embrio in matrice prius habet opera vivi quam opera animalis, et prius opera animalis quam hujus animalis ; ergo quæ sunt magis universalia secundum naturam sunt priora... » Lat. 14,705, fol. 79, *recto*.

(1) Franklin, *La Sorbonne*, p. 224.

avec l'intention de montrer qu'on perd son temps et sa peine à les vouloir résoudre. Il lui plaît de répondre à ses interlocuteurs imaginaires qu'il ne peut leur dire ce qu'il ne peut savoir ; que de très illustres maîtres, s'étant engagés dans ces difficultés, n'en sont pas sortis à leur honneur ; qu'il faut donc user discrètement de la logique et ne pas lui demander, comme on a l'habitude de le faire, tous les secrets de Dieu. Cet amer censeur de la logique est-il tout simplement un mystique ? C'est là ce que nous nous sommes demandé plus d'une fois en le lisant. Mais, après avoir achevé notre lecture, nous l'avons autrement jugé. Souvent sollicité par le P. Mersenne de se déclarer cartésien, Sorbière n'avait pu s'y décider. Les hautes spéculations ne le tentaient pas, et, craignant de s'égarer dans les régions métaphysiques, il refusait, non pas de louer Descartes, mais de le suivre. « Volontiers, disait-il, « je vois en nos foires ceux qui voltigent, pourvu « qu'on me laisse au parterre et qu'on ne m'oblige pas « de monter sur la corde (1). » Cependant Sorbière n'était pas un sceptique, et Jean de Pouilli ne doit pas davantage être rangé parmi les mystiques. Il a même quelquefois guerroyé contre eux en des termes dont la vivacité causa dans l'école une bruyante émotion. C'est lui-même qui nous raconte le fait. Une de leurs thèses particulières était que notre volonté, toujours déterminée par l'un de ces deux mobiles, la grâce ou le péché d'origine, est absolument indépendante à l'égard de la raison. Eh quoi ! dit un jour, dans sa chaire, Jean de Pouilli, l'homme n'est-il pas avant tout un animal raisonnable ? Mais il ne put con-

(1) *Sorberiana*, au mot *Cartésien*.

tinuer ; les clameurs des assistants l'obligèrent à se taire (1). Nous avons d'ailleurs rencontré, dans les mêmes *Quodlibeta*, de très fermes déclarations sur la nature des genres, des espèces et de toutes les abstractions réalisées. Par exemple, on n'en peut souhaiter une plus formelle que celle-ci : *Omnia entia secundum esse quod habent extra intellectum sunt particularia* ; *non enim entia universalia existunt, licet sic intelligantur* (2). Les prétendus intermédiaires de la sensation n'y sont pas plus ménagés. Notre docteur n'a même qu'une indulgence équivoque pour les intermédiaires de l'intellection, bien qu'ils soient protégés par le grand nom de saint Thomas. A tous les êtres qui lui semblent créés sans nécessité il fait la même guerre, qu'on peut appeler une guerre systématique ; ceux qu'il épargne sont ceux qu'il ne voit pas (3). Non, Jean de Pouilli n'est pas un mystique.

(1) « Benedictus Deus ! Vidi, non est diu, quod non erat Parisius nisi unus solus qui hanc partem, quam puto veram, auderet sustinere ; et Deus scit causam et ego. Sed modo plures et meliores de Parisius hanc tenent, et tenebitur quamdiu manebunt naturalia judicatoria et rerum natura (non) mutabitur. Hoc fuit quod volui dicere in aula, sed non potui impeditus. » Num. 15,372, fol. 58, col. 2.

(2) *Ibid.*, fol. 17, col. 2.

(3) « Id est falsum ponere quod frustra ponitur. Sed tale simulacrum quod isti ponunt omnino frustra ponitur, quia ponitur, ut dicunt, quasi instrumentum ad intelligendum alterum, scilicet suum objectum, sive rem ipsam cujus est simulacrum seu speculum. Sed propter hoc frustra ponitur, quia id frustra ponitur propter aliquid quo posito sine alio non propter hoc habetur id, et, quo non habito seu non posito, id propter quod ponitur potest haberi alio habito, et æque bene. Sed habito isto speculo quod ponis non propter hoc habetur perfecta et clara cognitio objecti, propter quam tu ponis ipsum, nisi habeatur aliud, scilicet fantasma in actu determinatissimum objecti. Nam, ut dicitur tertio *De anima*, cum intelligis necesse est simul fantasmata speculari. Ergo si perfecte intelligimus rem, determinate et clare, oportet fantasma rei determinatissimum speculari ; ergo sine hoc, habito quocumque idolo, res perfecte non posset intelligi..... Quia, ut dicitur tertio *De anima*, fantasmata sunt intellectivæ animæ sicut sensibilia sensui, ut sensibile proprium præsens ipsi sensui propriam suam cognitio-

Ce n'est pas même un ennemi de cette philosophie qu'il raille souvent. C'est un philosophe à sa manière, nominaliste par instinct et par raison, qui tient pour certaines les propositions claires, précises, du péripatétisme thomiste, mais qui, prenant soin de distinguer les vérités acquises des vérités révélées, ne tolère pas ceux qui, dit-il, commettent l'imprudence de les confondre. Or, quels sont, à son avis, ces gens là ? Ce sont les glorieux sophistes de l'école, qui prétendent tout démontrer logiquement, ce sont les maîtres franciscains, Duns-Scot et ses adhérents.

Nous avons enfin à nommer le Champenois Jean de Jandun. Parmi tous les philosophes de son temps, c'est aujourd'hui l'un des moins connus, et cependant c'est un de ceux qu'il importe le plus de connaître. Non seulement, en effet, il n'est religieux d'aucun ordre, mais il n'est pas même théologien. Simple maître ès-arts au collège de Navarre, il a le droit de professer une philosophie tout à fait personnelle. Pourvu que cette philosophie ne soit pas suspecte d'hérésie, personne n'a qualité pour la censurer. Si d'ailleurs Jean de Jandun fut indépendant par sa condition, il le fut aussi par son caractère ; ce qui le jeta dans une entre-

nem causat in sensu, oportet quod fantasma proprium rei, seu res ipsa in fantasia, per proprium fantasma generet et efficiat in intellectu possibili propriam cognitionem, et hoc in virtute intellectus agentis. Et hoc experimur in nobis; cum enim rem videmus a longe, statim cognoscimus quod est substantia ; cum vero percipimus quod movetur, statim judicamus quod est animal ; cum vero apparet magis determinatum fantasma, cognoscimus quod est tale animal. Et ideo tuum simulacrum frustra ponitur. Et ideo tertio, cum frustra fiat per plura quod potest fieri per pauciora, ut dicitur primo *Physicorum*, et sine tuo idolo æque bene habetur perfecta rei cognitio sicut cum eo, dicas quare et quomodo id quod format verbum, quidquid sit id, in quo verbo sicut in speculo res ipsa perfecte cernitur, dicas, inquam, quare idem non potest in intellectu formare statim perfectam rei cognitionem. » Bibl. Nat.; lat.; n° 15,372, fol. 105, col. 2.

prise dont l'insuccès lui fut très funeste. Jean XXII et Louis de Bavière se disputant l'Italie, l'humble régent du collège de Navarre, qu'aucun intérêt n'engageait dans cette querelle, prit avec ardeur le parti du roi contre le pape, nous voulons dire de la royauté contre la papauté. Le pape l'excommunia ; les papistes s'éloignèrent de lui, l'appelant fils du diable (1); sa vie fut même menacée, il dut fuir. On a lieu de croire qu'il mourut dans l'exil.

Ses traités philosophiques sont nombreux. On cite d'abord un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, *Quæstiones in libros Physicorum*, publié, pour la première fois, à Venise, en 1488, puis, dans la même ville, en 1501, 1505, 1506, 1544, 1552, 1575 et 1586. Cet ouvrage considérable offre une série de déclarations très fermes, très précises, sur tous les points du débat scolastique. Qu'on ne s'étonne pas si les éditions en ont été nombreuses ; les philosophes du XVIe siècle devaient en faire un cas particulier, car il est écrit dans une langue peu différente de celle qu'ils ont parlée. En n'abusant guère du syllogisme, Jean de Jandun montre qu'il aurait préféré n'en jamais user. Mais il faut toujours suivre, plus ou moins, la mode de son temps. Outre la *Physique*, il a commenté le traité *Du ciel et du monde*, les traités *De l'âme*, les *Parva naturalia*, la *Métaphysique*, ainsi que le traité d'Averroès *De substantia orbis*, et ces commentaires, également estimés au XVIe siècle, ont été de même plusieurs fois imprimés. Il existe enfin dans les manuscrits quelques opuscules de ce fécond écrivain, un

(1) Contin. Gerardi de Frach.. dans le *Rec. des Hist. de la Fr.*, t. XXI, p. 68.

notamment *De sensu agente*, daté de l'année 1310 (1), où sont traitées à part, avec plus de développements, des questions déjà résolues dans les commentaires.

Le premier des philosophes est, selon Jean de Jandun, Aristote; le second est Averroès (2); enfin le meilleur interprète d'Aristote, chez les latins, est saint Thomas (3). Cela veut-il dire que la recherche de la vérité consiste à concilier sur tous les points Aristote et ses deux commentateurs? Non, sans doute; cette conciliation générale est, il faut le reconnaître, impossible. Voici donc le but très différent que se propose Jean de Jandun : réduire l'ensemble des vérités démontrables et démontrées aux propositions également admises par le maître et par l'un et l'autre de ses disciples, le latin et le musulman. C'est la méthode éclectique mise en œuvre sur le domaine restreint du péripatétisme. Il fallait, pour mener à bonne fin une telle entreprise, avoir la résolution ou l'habitude de penser et de parler librement. Jean de Jandun en avait l'habitude. C'est pourquoi ses décisions sont généralement très claires. On va l'apprécier.

Quand Aristote appelle la métaphysique philosophie première, c'est un titre d'honneur qu'il lui donne. En effet, toutes les sciences aboutissent à la métaphysique, qui les résume toutes. Mais si l'on veut étudier avec méthode, avec profit, ce n'est pas à la métaphysique qu'il faut d'abord s'adresser, c'est à la physique. Les choses qui nous sont premièrement connues ne sont-elles pas ces choses individuelles dont traite la physique expérimentale? Ainsi donc, en allant de ces

(1) Man. lat. de la Bibl. Nat.; num. 16,089, fol. 160.
(2) In octav. *Physicorum*, quæst. 7.
(3) In prim. *Physic.*, quæst. 2.

choses individuelles aux choses universelles qui sont l'objet de la métaphysique, nous irons, suivant la voie que nous indique la nature, du connu vers l'inconnu. La voie contraire d'où part-elle ? Elle part de Dieu. Mais a-t-on vu Dieu, Dieu lui-même ? Toute notion de Dieu nous vient de ses œuvres, qui sont les choses individuellement déterminées dans les diverses parties de l'univers. En conséquence la théologie procède elle-même de la physique (1).

Un des premiers principes de la physique, c'est que toute chose, composée de matière et de forme, est individuelle et corruptible. Le ciel n'est pas corruptible, n'ayant pas de matière (2), et, n'étant pas corruptible, il est éternel (3). Mais il n'en est pas de même de notre monde. Composé de matière et de forme, ce monde n'est pas même un tout réel. Assurément les choses multiples dont il se compose sont le produit d'un acte simple ; mais puisque ces choses multiples existent à part les unes des autres, le tout du monde n'est pas un être, c'est un pur concept (4). Autre était l'opinion de Melissus et de Parménide. Suivant ces philosophes, il n'y aurait qu'un être. Or c'est précisément cet être unique qui n'est pas (5). Qu'est-ce donc que la notion de l'infini ? La plus vague des notions, celle d'une puissance illimitée. Ce n'est pas même, à proprement parler, une notion ; c'est une abstraction logique, qui répond à la simple idée d'une raison d'être ; l'infini selon son étendue, c'est-à-dire selon le nombre de ses parties, ne

(1) *Quæst. in Phys.* I, quæst. 1 et 6. — In VII *Metaphys.*, quæst. 7.

(2) In VIII *Metaphys.*, quæst. 7.

(3) In *De subst. orbis,*, quæst. 14.

(4) In *De cœlo et mundo*, quæst. 29.

(5) In prim. *Physicor.*, quæst, 13.

se conçoit même pas (1). Conséquemment on a très faussement supposé que tous les êtres ont pour fondement une seule matière. La matière en elle-même peut être, il est vrai, considérée comme indifférente à toutes les formes ; mais cette indifférence n'implique pas une communauté réelle (2). Supposer la matière réellement commune, c'est en supposer la génération antérieure à celle de la forme. Or cela peut s'appeler déduire une chimère d'une chimère. En elle-même, avant la détermination d'une forme quelconque, la matière n'est pas (3). Ainsi Jean de Jandun ne concède rien aux partisans de l'unité ; bien qu'Averroès leur ait suggéré plus d'un argument respectable, sur tous les points il les combat, avec Aristote et saint Thomas.

Sa physique serait donc purement thomiste, s'il n'avait pas cru devoir remettre en honneur quelques thèses abandonnées, qu'il nous est difficile de concilier avec les principes généraux de sa doctrine. Mais nous négligeons ces détails. Il y a plus d'originalité dans sa psychologie. C'est ce qu'on va tout d'abord reconnaître. Qu'est-ce que l'âme ? On la définit la plus noble partie du tout composé. Mais avant de s'unir, dans ce tout, à la matière, avant de contracter l'alliance qui l'a sans contredit individualisée, n'était-elle pas en elle-même une substance et conséquemment une substance universelle ? A cette question, qui prime toutes les questions psychologiques, on connaît la réponse faite par le commentateur musulman. On sait aussi que, bien loin de l'accepter, le commentateur

(1) *Ibid.* quæst. 14.

(2) « Communitas materiæ primæ ad omnia generalia non est aliud nisi ejus indifferentia ad ipsa, in quantum non habet actum sibi proprium quo sit hoc, id est speciale distinctum ab alio. » Ibid. quæst. 24.

(3) *Ibid* quæst. 19 et 20.

latin l'a vivement réfutée. Quel parti prendra Jean de Jandun, ayant fait profession de les estimer autant l'un que l'autre? Il expose d'abord la thèse d'Averroès; il donne ensuite les raisons contraires, qu'il présente sous le nom d'Albert le Grand; puis il argumente très longuement contre ces raisons, cherchant à prouver qu'Aristote a frayé le chemin dont Averroès ne s'est pas, comme on le pense, écarté. Enfin il aborde les objections faites à cette thèse dans l'intérêt de la foi catholique. Ces objections, dit-il, sont sans valeur; il est impossible de démontrer l'individualité native des âmes. Cependant il y faut croire; les décisions synodales portent qu'il y faut croire ou se faire compter parmi les hérétiques. Il y croit donc, mais par un simple acte de foi, *sola fide*, comme à un miracle. Sa raison proteste, néanmoins elle doit se soumettre, et très humblement elle se soumet (1).

Les âmes étant donc réputées naturellement individuelles, que sont-elles à l'égard de la matière dans le tout composé? Ce sont, dit-il, de vraies substances (2). Ont-elles un siège particulier? Elles n'en ont pas;

(1) « Quamvis hæc opinio (opinio Averrois) non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico quod intellectus non est unus numero omnibus hominibus; imo ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et, si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram, et indubitanter teneo sola fide. Et ad rationes contra istam opinionem responderem breviter, concedendo tanquam possibilia apud Deum omnia illa quæ illæ rationes deducunt tanquam ad impossibilia. Quod enim aliqua forma dans esse materiæ sine quacumque alia forma substantiali non sit extensa secundum extensionem corporis hoc non video nisi ex solo miraculo divino contingere posse, et quod aliqua forma individuata individuatione materiæ corporalis recipiat comprehensionem universalem diversam a comprehensione sensitiva hoc non video possibile nisi solum per divinum miraculum. » *De anima*, lib. III, quæst. 7.

(2) *De anima*, lib. II, quæst. 1.

chacune de ces âmes individuelles est dans toutes les parties du corps qu'elle anime (1). Mais cette proposition est-elle communément acceptée ? Non, sans doute ; de grands docteurs distinguent au moins deux âmes dans la personne de Socrate, l'âme sensitive et l'âme intellective. Cependant parmi ces grands docteurs ne figure pas saint Thomas, qui tient fermement pour l'unité de la forme substantielle. Jean de Jandun se met de son côté. Ce n'est pas qu'il ignore les objections faites à la thèse thomiste, ou les juge sans poids. Il dit, au contraire, et prouve qu'elles sont de grande importance. Elles l'inquiètent donc et l'inquiètent beaucoup ; mais comme il lui semble peu philosophique d'admettre une fausse majeure pour éviter une conséquence justement redoutée, il ne veut pas recourir à cet indigne artifice. On dit que si l'âme intellective et l'âme sensitive sont une seule âme, cette âme est périssable et meurt avec le corps. Oui, répond-il, la conséquence est rigoureuse, et la raison ne peut se défendre de l'admettre ; mais la foi ne l'admet pas, et c'est à la foi qu'il faut se rendre, en reconnaissant qu'il y a des mystères impénétrables à la raison. « Je dis (telle est sa conclusion), je dis que « l'âme intellective de l'homme est une forme qui « communique son être à tout le corps humain ; je dis « qu'elle est absolument indivisible, qu'elle n'est pas « par elle-même étendue, qu'elle ne peut l'être par « accident, et qu'elle parfait l'ensemble du corps « humain ainsi que toutes les parties de ce corps sans « le concours d'aucune autre forme substantielle « inhérente à la matière ; je dis que, lorsque cette « âme intellective a commencé d'exister, elle a été un

(1) *De anima*, lib. II, quæst. 7.

« fait nouveau, qui n'a pas eu son principe dans un « fait antérieur, qu'une autre âme ne l'a pas engen- « drée, mais qu'elle a été créée de rien, et que la « volonté de Dieu la rendra désormais impérissable. « Tout ce que professent à cet égard les catholiques « fidèles, je déclare simplement que, sans aucun « doute, je tiens cela pour vrai, mais que je ne sais com- « ment le démontrer. S'il en est qui le savent, qu'ils « s'en applaudissent ; pour moi, cette croyance que je « confesse, c'est à la foi seule que je la dois. Je ré- « ponds donc selon ma foi aux arguments contraires. « Quoique toute forme inhérente à la matière doive « être corruptible, je dis qu'il est néanmoins en la « puissance de Dieu de rendre une forme immortelle, « de la préserver éternellement de toute corruption. « Mais comment Dieu le peut-il faire ? Je l'ignore ; il « le sait (1). »

Cette déclaration est-elle sincère ? Il n'est pas rare que l'on trouve ou plutôt que l'on montre la raison en défaut pour avoir occasion de recommander la foi comme nécessaire. Mais puisque Jean de Jandun n'était pas théologien, il ne peut être suspect d'avoir fait ici le jeu des mystiques. Il est plus vraisemblable que

(1) « Dico quod anima intellectiva hominis est forma communicans esse suum corpori humano et indivisibilis omnino et inextensa et per se et per accidens, et perficit totum corpus humanum et omnes ejus partes sine omni alia forma substantiali inhærente materiæ ; et ista anima intellectiva incœpit esse de novo postquam non erat, non quidem per generationem, sed per creationem ex nihilo, et ista perpetuabitur a parte post virtute divina : et omnia talia quæ dicunt fideles catholici ego dico simpliciter esse vera, sine omni dubitatione, sed demonstrare nescio. Gaudeant qui hoc sciunt, sed sola fide teneo et confiteor. Rationem in oppositum dissolvam secundum eamdem viam ; quamvis enim omnis forma inhærens materiæ esset corruptibilis, tamen dico quod Deus potest eam perpetuare et præservare a corruptione in æternum. Modum tamen nescio, Deus scit. » *Quæstiones de anima*, lib. III, quæst. 12.

contraint par décret à désavouer la thèse de la forme universelle, il aura voulu malicieusement prouver que la perpétuité de la forme individuelle est une croyance sans autre fondement qu'un décret pareil. Nous le faisons ainsi raisonner. Vous m'obligez à croire, contre le sentiment d'Averroès, que l'âme n'était rien par elle-même avant d'être la forme substantielle de cette matière. Je le crois, mais sans le comprendre. Vous me dites ensuite de tenir pour certain que cette forme substantielle, inhérente à cette matière et n'ayant pas avant elle subsisté, ne périra pas néanmoins avec elle, quoique n'ayant à part d'elle aucune actualité. Oui, je tiens encore cela pour certain, puisque les décrets me le commendent, mais je ne le comprends pas davantage.

Jean de Jandun nous paraît être le premier des maîtres de Paris qui se soit montré favorable à la doctrine de l'âme universelle et perpétuelle. Est-ce une raison suffisante pour le compter, comme l'ont fait Zimara et les régents de Coïmbre (1), parmi les averroïstes déclarés ? Nous ne le pensons pas. Comme Pierre d'Abano, qu'il a commenté, c'est un conciliateur éclectique. Quelquefois il prend le parti d'Averroès, mais le plus souvent il suit saint Thomas. Il le suit même en des voies dont le péril a été déjà signalé. Ainsi, nous regrettons d'avoir à le dire, il n'y a pas de plus fanatique partisan de toutes les espèces thomistes, impresses ou expresses (2). En fait, cet homme

(1) Renan, *Averroès*, p. 270.

(2) « Dico quod species intelligibilis rei materialis est quid aliud realiter ab intellectione illius rei, et intelligo per speciem intelligibilem formam abstractam et spiritualem productam ab intellectu, repræsentantem ipsam rem materialem universaliter abstracte, et per intellectionem intelligo

savant et lettré, doué d'un esprit à la fois ingénieux et résolu, ne fut ni ne voulut être le disciple fidèle de personne, et c'est en philosophant librement qu'il a tantôt conclu suivant un maître, tantôt suivant un autre. C'est pourquoi nous avons lu ses écrits avec intérêt, quelquefois même avec plaisir. Les lectures plaisantes sont, dans le fatras scolastique, d'une grande rareté. Il faut noter celles que l'on rencontre, et témoigner quelque reconnaissance à qui les a procurées.

Il nous reste à dire quelques mots sur Augustin Triumpho, plus souvent appelé Augustin d'Ancône, écrivain fécond, dont quelques écrits philosophiques ont été justement remarqués. Religieux du même ordre que Gilles de Rome, il adhéra comme par devoir à toutes ses propositions. Il a toutefois mérité de n'être pas confondu dans la foule des thomistes serviles. Il ne se contente pas, en effet, d'exposer ; dans son opuscule *De cognitione animæ et ejus potentiis*, publié à Bologne en 1503, in-4°, il entend démontrer, et démontre clairement que les universaux sont de purs concepts, que toutes nos idées sont des idées acquises, les plus géné-

cognitionem quam habet intellectus de ipsa re sibi præsentata per speciem. Et istam positionem sic probo... Si species intelligibilis esset idem realiter cum intelligere, tunc illud idem quod est immediatum principium activum speciei intelligibilis esset immediatum principium activum intellectionis. Hæc est manifesta de se. Consequens est falsum ; quia phantasma est principium immediatum activum speciei intelligibilis, ut concedunt quasi omnes ; sed ipsum phantasma non potest esse principium per se immediatum activum, ipsius intellectionis perfectivum, ut probabitur inferius ; quare et cet. Quod autem phantasma sit principium immediatum activum speciei intelligibilis facile est probare, nam immediatum ejus principium non est intellectus possibilis, cum ipse sit in potentia receptiva respectu ejus... ; nec intellectus agens potest esse hujus principium propinquum, quia ipse est universalis causa omnium specierum, et ideo non potest esse causa immediata et propria unius earum, nisi determinetur per aliquod activum principium proprium et immediatum ; et quid esset illud nisi phantasma ? » *De anima*, libr. III, quæst. 15.

rales, qui couronnent la série, étant abstraites ou déduites des plus particulières. Si donc ce docteur ne fut pas, à proprement parler, un philosophe, c'est du moins un théologien fort versé dans la philosophie, dont le nom, très honorablement cité par M. Prandtl, ne pouvait être par nous oublié.

CHAPITRE XXV.

Franciscains : Raymond Lull, François de Mayronis, Pierre Thomas, Jean de Bassoles, Alexandre d'Alexandrie, Pierre Auriol.

Il faut maintenant donner la parole à quelques-uns de ces maîtres franciscains que nous venons de voir si maltraités. Comme toutes les opinions outrées, la philosophie de Duns-Scot eut d'abord des adversaires et des partisans également passionnés. La passion intéresse toujours ; mais, à vrai dire, c'est tout l'intérêt que nous offrent les écrits des scotistes. La lecture en est très pénible. Le maître ayant acquis un grand renom de subtilité, les disciples se sont tous appliqués à paraître encore plus subtils que lui, et, plusieurs y ayant réussi, que d'efforts il faut faire pour les comprendre ! Alexandre Neckam racontait, vers la fin du XIIe siècle, cette anecdote légendaire. Aristote, disait-il, étant près de mourir, ordonna d'ensevelir avec lui les livres qui contenaient ses plus profondes pensées, et personne n'a pu réussir, jusqu'à notre temps, à pénétrer dans ce tombeau dont l'approche est défendue par un charme magique. Mais, ajoute-t-il, quand viendra l'Antéchrist, il enverra des

messagers chercher ces livres et les lira (1). Tous les secrets d'Aristote seront alors révélés, et au démon de l'argutie sera dévolu l'empire du monde. Cette prédiction n'est-elle pas enfin accomplie ? L'Antéchrist n'est-il pas venu ? Duns-Scot n'a-t-il pas fait connaître un Aristote jusqu'alors ignoré, et l'art de duper la raison par des sophismes n'a-t-il pas eu, tout-à-coup, en France même, un succès surprenant ?

Ce ne sera pas, heureusement, un succès durable ; le bon sens détrôné sera bientôt restauré. Nous pourrons même déjà montrer, avant de terminer ce chapitre, les signes précurseurs de ce nouveau changement. Mais s'il nous plaît de les annoncer, nous devons reconnaître qu'ils n'apparaissent pas encore, la scène étant occupée par Raymond Lull.

Cet homme bizarre, mélange répugnant de fanatisme et de pédanterie, était né à Palma, dans l'île de Majorque, en l'année 1235, d'un père catalan qui avait mérité le renom d'un valeureux gentilhomme. Rien ne put faire d'abord prévoir son étrange destinée. Ce fils de famille, ignorant par dignité et libertin par goût, commença par s'adonner à la recherche des aventures galantes. Marié et ayant à sa charge la tutelle d'une nombreuse famille, il ne pouvait supporter la vie du foyer domestique, et dépensait son patrimoine à former des entreprises sur la vertu des femmes d'autrui. Enfin, une cruelle et tragique déception le fit rompre tout-à-coup avec cette existence vagabonde. Ayant donc distribué ses biens à sa famille et aux pauvres de Palma, il fuit le monde à l'âge de trente-deux ans, pour aller cacher sa douleur et sa honte sur le mont de

(1) Alex. Neckam, *De natur. rerum*, lib. II, p. 189.

Rauda, qui faisait partie de ses domaines et dont il s'était réservé la propriété. Il prit alors l'habit des frères Mineurs, et, de ses mains, il bâtit, au sommet de la montagne une cabane qu'il ne quitta guère plus le jour que la nuit, occupé d'études qui ne lui laissaient aucun loisir. Sa famille, ses amis l'avaient abandonné comme atteint d'une incurable folie. Pour sa part, il se croyait fermement illuminé par l'esprit de Dieu, qui l'avait chargé d'une mission difficile, périlleuse, celle d'amener les mahométans à la foi catholique ; et, pour se préparer à remplir dignement cette mission, il lisait les théologiens, les philosophes, il lisait tout ce qu'il pouvait lire et croyait comprendre, il apprenait l'arabe, et par avance exterminait, en des combats imaginaires, toute l'armée des arabisants.

Après un séjour de neuf années dans cette solitude, Raymond Lull se rendit à Rome, puis à Paris, où il professa, non sans quelque succès, son grand art. C'était une classification, plus nouvelle qu'ingénieuse, de toutes les questions philosophiques. De Paris il se rendit à Gênes, moins soucieux de recueillir des applaudissements dans une chaire catholique que d'aller réaliser, chez les infidèles, ses grands projets de propagande. S'étant fait d'abord transporter à Tunis, il y prêcha publiquement. Comme cela devait arriver, ses prédications furent jugées impies, séditieuses, et, les tuteurs officiels de l'orthodoxie n'étant pas alors plus tolérants à Tunis qu'à Paris, on le jeta dans un cachot, en l'avertissant de se préparer à la mort. Cependant il eut le bonheur d'échapper aux mains de ses juges, et, de retour en Italie, il fit un voyage à Naples. C'est à Naples qu'il rencontra ce médecin de grand renom, Arnaud de

Villeneuve. Celui-ci, qui ne prisait guère les philosophes, ignorant toute philosophie, l'engagea vivement à faire de la chimie. Raymond Lull y consentit et se passionna bientôt pour cette science. Elle ne put toutefois le détourner de son affaire principale, la destruction du mahométisme. En 1300, il était à Chypre, et de là passait en Arménie ; puis on le voit à Bougie, où il convertit, au dire de ses biographes, cent soixante philosophes attachés aux sentiments d'Averroès ; ensuite, à Alger, où il opère de nouvelles conversions et supporte de nouveaux outrages ; à Tunis, où il fait un second voyage, ayant oublié sans doute sa première aventure ; puis encore à Bougie, où il retourne pour achever de confondre les disciples d'Averroès, et où ceux-ci le font, par mesure de prudence, plonger dans un noir cachot. De nouveau délivré par des marchands de Gênes, il monte sur un navire qui part pour l'Italie. A dix milles de Pise, ce navire fait naufrage ; mais l'apôtre des musulmans échappe aux flots irrités, soutenu par une table flottante, qui porte en même temps son trésor, ses livres ! Qu'on nous permette de passer sous silence un grand nombre d'épisodes, et de terminer ici le récit des prouesses et des infortunes de Raymond Lull, en disant qu'après d'autres courses à Jérusalem, en Egypte, à Tunis, à Bougie, où il fut lapidé et laissé pour mort sur le rivage, il rendit enfin son âme à Dieu, à l'âge de quatre-vingts ans, sur un vaisseau génois, en vue des côtes de Majorque, le 29 juin 1315 (1).

Eh bien ! ce coureur d'aventures, ce fanatique,

(1) Ces détails sont extraits d'une biographie de Raymond Lull, publiée par M. Delecluze dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 novembre 1840.

cet halluciné ne peut ne pas être compté parmi les philosophes scolastiques. Comme il était toujours en verve d'écrire, il a laissé, dit-on, quatre cent quatre-vingt-six traités sur toutes matières, et parmi ces traités, dont on nous dispense sans aucun doute de reproduire la liste, beaucoup ont la philosophie pour objet. Le dernier historien de la logique, M. Prandtl, en cite de nombreux passages (1). Quelques-uns sont d'un réalisme outré. On demande si le genre est un être. S'il est un être? Mais, s'écrie notre docteur avec son emportement habituel, il est tout l'être, tout l'être réel. Le genre supprimé, le monde n'est plus. Le genre est le premier degré du chaos, qui contenait en son essence tous les êtres futurs (2). Il n'est pas besoin de reproduire plusieurs définitions semblables à celle-ci pour faire voir à quelle secte appartient notre philosophe. C'est même un sectaire d'une franchise compromettante. Mais peut-être, en s'exprimant ainsi, ne s'est-il pas lui-même bien compris. Une de ses idées fixes était que la philosophie ne doit pas être distinguée de la théologie, que ces deux sciences sont une même science, qu'il n'y a pas de mystères théologiques, que la philosophie démontre, explique toutes les vérités révélées. A ce compte, la foi s'accorde avec la raison pour affirmer l'unité de substance. A l'entendre, Lull n'en doute aucunement. Mais, encore une fois, sait-il bien ce qu'il dit? Ajoutons que cet audacieux théosophe était le plus intolérant des hommes. On a conservé plusieurs de ses écrits où, non content de maudire les gens qui ne pensaient pas comme lui, il appelait sur leurs têtes et les foudres de

(1) *Geschichte der Logik*, t. III, p. 145-177.
(2) *Ibid.*, p. 151.

l'Église et le glaive de l'autorité séculière. Qu'on le comprenne bien, ces gens qu'il vouait en sa fureur aux flammes vengeresses, c'étaient de modestes thomistes, qu'il dénonçait comme sectateurs d'Averroès. La modestie, la réserve, la prudence l'indignaient; elles étaient pour lui les indices de quelque complicité secrète.

Mais Raymond Lull ne s'est pas fait un nom par ces extravagances. Il est surtout connu comme inventeur d'une logique complètement idéale, d'une machine à syllogismes, composée de pièces mathématiques, qui, mises en mouvement selon certaines règles, démontrent tout, le faux et le vrai. C'est, à proprement parler, une méthode d'omni-science. Une proposition quelconque étant donnée, il s'agit d'en déduire immédiatement toutes les conséquences. Cette proposition est-elle absurde ou sensée? Il n'importe; c'est là ce dont on n'a pas à s'enquérir. Si la formule est intelligible, cela suffit. La machine fait le reste, tirant un théorème d'un théorème, puis un autre, un autre encore, jusqu'à l'infini; et la série continue de ces théorèmes prouve la divine harmonie des causes et des effets. Il y a des philosophes qui recommandent d'observer les choses pour les connaître. Voilà une peine inutile; on apprend tout en apprenant à raisonner correctement. C'est d'ailleurs mal définir la philosophie que de l'appeler une science; la philosophie est un art, elle est le grand Art, qui nous enseigne comment nous pouvons mettre en pleine lumière toutes les vérités occultes, en faisant jouer l'instrument de l'argumentation déductive.

Cet art fut assez longtemps en grande faveur, mais seulement dans les écoles d'Espagne et de Mont-

pellier. A Paris, à Oxford, dans les grandes universités, il eut à peine quelque zélateurs. François Bacon l'a très-dédaigneusement appelé l'invention d'un charlatan désœuvré (1). Leibniz, il est vrai, l'a mieux traité : « Comme, dit-il, je ne méprise rien facilement, j'ai « trouvé quelque chose d'estimable encore dans l'art « de Lulle (2). » Il est néanmoins avéré que le plus distingué des lullistes, Raymond de Sebunde, n'en a pas lui-même tiré grand parti.

Mort huit ans après Duns-Scot, Raymond Lull était né longtemps avant lui. Étant du même ordre, ils ont été de la même secte ; mais il est douteux que le jeune Duns-Scot ait exercé beaucoup d'influence sur un confrère déjà vieux. Parmi les disciples qu'il a réellement formés, celui qu'on désigne le premier est François de Mayronis, surnommé le Docteur Illuminé. Rien dans les écrits de ce docteur ne paraît justifier ce surnom. Si, toutefois, il a reçu d'en haut le don gratuit de quelque lumière surnaturelle, il ne l'a pas certainement reflété, car c'est bien le plus obscur des sophistes. Né dans les montagnes de Provence, on ne sait trop en quel lieu, François de Mayronis fit profession chez les franciscains de Digne et vint ensuite à Paris achever ses études. On l'entendit plus tard dans une des chaires de cette ville, où il recueillit de vifs applaudissements. C'est lui qui, suivant Luc Wadding, fit promulger en 1315 le décret qui fonda la « Grande sorbonique. » Aux termes de ce décret, le soutenant d'une thèse devait répondre à toutes les objections qui lui pourraient être faites, depuis six heures du matin jusqu'à six heures du soir, sans boire et sans manger. *Facinus inexpertis formidabile* ! dit Aubert Lemire. Cependant, ajoute-t-il, cet usage longtemps maintenu n'a jamais

fait tort à la santé de personne (1). D'autres prétendent que l'assertion de Wadding n'est pas exacte, et que la Grande sorbonique est d'institution beaucoup plus récente (2). Ce nom de sorbonique est certainement moderne ; mais l'épreuve n'est-elle pas ancienne ? Quoi qu'il en soit, après avoir obtenu de grands succès en diverses écoles, François de Mayronis mourut en Italie, dans la ville de Plaisance, en 1323. La plupart de ses écrits philosophiques ont été publiés, pour la première fois, à Venise, en 1517, aux frais des héritiers d'Octavien Scot. Une nouvelle édition en fut faite trois ans après, dans la même ville, sous ce titre : *Præclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta Illuminati doctoris Francisci de Mayronis, ord. Minorum, in quatuor libros Sententiarum, ac Quodlibeta ejusdem, cum tractationibus Formalitatum ac de Primo principio, insuper Explanatione divinorum terminorum et tractatu de Univocatione entis.* Ce titre ne mentionne pas un commentaire sur les huit livres de la *Physique*, qui, déjà compris dans le recueil de 1517, fut encore imprimé séparément en 1542, in-8°.

Tennemann remarque que François de Mayronis ne s'est pas contenté de la multitude des abstractions déjà réalisées par Duns-Scot et s'est fait un point d'honneur d'en imaginer d'autres (3). C'est, on ne tardera pas à le reconnaître, une juste remarque. Si notre docteur invoque souvent l'autorité de son maître, plus d'une fois il le cite avec l'intention de placer des conclusions nouvelles sous la sauvegarde d'un nom vénéré. Ce

(1) Miræus, *Bibl. eccles.*, p. 267.
(2) Ch. Thurot, *De l'organis. de l'enseign.*, p. 150.
(3) Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 788.

disciple, d'ailleurs fidèle, a, sans contredit, l'espèce d'originalité qui est propre à l'audace. Sa manière d'argumenter est elle-même assez particulière. Il énonce d'abord une proposition et ne la développe pas, ne l'explique pas. Mais, pour combattre ensuite la proposition contraire, quelle série de dilemmes ! quel entrelacement de négations, de confirmations, d'objections, de solutions brèves, arides, ne disant, il est vrai, rien à l'esprit, mais étonnant le regard par la constante régularité des formules !

L'ensemble de la doctrine scotiste est maintenant connu. Nous ne devons donc insister, avec François de Mayronis, que sur certains détails. Voici d'abord son opinion sur la méthode didactique. Il y a, dit-il, deux méthodes didactiques, celle d'Aristote, observée par saint Paul, qui s'élève des choses inférieures aux supérieures, et celle de Platon, suivie par saint Jean, qui descend des choses supérieures aux inférieures. C'est la seconde que doivent préférer les théologiens. D'abord, parce que c'est la méthode de Dieu lui-même. S'agit-il pour lui de penser ? Le premier objet de sa connaissance est sa propre essence. S'agit-il de créer ? Il est, comme créateur, la « nature naturante » (nous n'avons pas encore rencontré cette locution téméraire), qui procède toujours du général au particulier (1). Les philosophes auront le droit de préférer la méthode d'Aristote ; mais à la condition qu'elle les conduise où les attend Platon, car, de même que Jupiter est le premier parmi les dieux, ainsi Platon est le plus grand parmi les philosophes, et la plus vraie de toutes les doctrines c'est la

(1) Franc. de Mayronis, *Quodlib.*, quodlib. 1.

sienne : *Auctoritas Platonis est præstantissima inter auctoritates omnium philosophorum...., qui fuit reputatus inter philosophos sicut Jupiter inter deos* (1). Duns-Scot avait peut-être cette opinion sur le platonisme, mais il ne l'exprimait pas avec une égale franchise.

Quel est donc sur les problèmes scolatiques la doctrine de ce platonicien avoué ? Pour ce qui regarde les genres et les espèces, il n'hésite pas à les définir des touts réels. « Les individus ne sont pas, dit-il, définis-« sables par eux-mêmes ; la propriété d'être indivi-« duellement ne signifiant aucune quiddité, aucune « perfection quidditative, il n'y a pas de science de « l'individuel (2). » Socrate n'est pas en lui-même quelque chose ; il doit toute son essence à la part d'espèce que circonscrit son heccéité. Il semble donc qu'Aristote aurait dû ne pas donner à Socrate le titre de substance première, qui convient plutôt à sa raison d'être spécifique. Nous avons sur ce point une déclaration précise de notre docteur : « Selon la nature, les « substances secondes sont antérieures aux pre-« mières (3). » N'a-t-on pas même le droit de dire qu'Aristote aurait mieux exprimé la vérité des choses en réservant ce nom de substance au seul substant réel, c'est-à-dire à l'espèce, l'individu ne paraissant à

(2) *Passus sup. Universalia,* dans le préambule.

(1) « Dicitur quod ipsa individua non sunt per se diffinibilia, pro eo quod individualis proprietas nullam dicit quidditatem nec quidditativam perfectionem, et sic nec scientia de eis esse potest. Intelligendum tamen est quod species dicit totam essentiam individuorum pro eis, quod individua non addunt ad speciem nisi echeitatem, quæ nullam dicit quidditatem nec per consequens diffinitivam rationem. » *Passus sup. Univers.;* pass. 40, fol. 9, col. 2 de l'édit. de 1517.

(3) « Secundæ substantiæ sunt priores secundum naturam quam primæ. » *Passus sup. Univ.,* pass. 35, fol. 6, verso, col. 1 de l'édit. de 1517.

la surface de l'espèce que sous la condition d'un acte subséquent? S'étant adressé cette question, François de Mayronis voudrait bien la résoudre en excusant Aristote; ce qu'il fait en imaginant cette distinction philologique : le mot substance a deux significations différentes, comme venant de *substare* ou de *subsistere*. Comme venant de *substare*, il signifie l'espèce ; mais ne peut-il signifier Socrate, comme venant de *subsistere* (1)? C'est une excuse ingénieuse, mais certainement Aristote ne l'aurait pas acceptée. Quoi qu'il en soit, voici les conséquences que notre docteur tire lui-même de ces prémisses. Elles sont au nombre de quatre. « La première est que tous les individus indis-« tincts sous le rapport de l'espèce ont une même na-« ture spécifique...; d'où il suit que l'unité spécifique « n'est pas seulement conceptuelle, mais est encore « réelle. La seconde est que toutes les espèces indis-« tinctes sous le rapport du genre ont une même « nature générique...; d'où il suit que non-seulement « l'unité de l'espèce est réelle, mais que l'unité du « genre l'est aussi. La troisième est que plusieurs « hommes sont un seul homme, comme ayant en par-« ticipation la même espèce. La quatrième est qu'un « seul homme est plusieurs hommes dans les individus « séparés, l'un quant à l'espèce se divisant en plu-« sieurs quant au nombre (2). » Ce qui revient à dire

(1) « Videtur esse dicendum quod substantia potest dupliciter accipi ; aut prout dicitur a substando, et sic superiora prius substant sicut prius sunt et prius eis diffinitio convenit entis per se ; aut prout substantia dicitur a subsistendo per modum suppositi, et sic individua prius subsistunt, quia ratio suppositi primo convenit individuo, et communia non nisi per individua suppositantur. » *Pass. super Prædic.*, pass. 9; fol. 10, verso, de la même édition.

(2) *Ibid.*, pass. 11, fol. 3, col. 2 de la même édit.

que l'heccéité n'est que le signe externe d'une diversité numérique, et que, loin de fonder la substance, elle l'altère, elle la rend méconnaissable à quiconque ne l'observe pas sur le miroir de Platon.

Que si maintenant nous nous élevons des genres subalternes au genres supérieurs, nous allons voir que les mêmes principes régissent la nature des choses à tous les degrés de l'être. Voici deux généralissimes, la matière et la forme prises en elles-mêmes. Quelques philosophes disent que la matière est numériquement une au sein de tous les êtres. François de Mayronis devrait, pense-t-on, le dire comme eux. Mais cette thèse lui semble offrir une inconvenance logique. La matière est en elle-même privée de toute forme ; or, admettre qu'elle est déterminée par l'unité numérique, c'est admettre qu'elle est informée ; c'est en conséquence supposer deux contraires en un même sujet, la forme et la privation de la forme. Voilà ce que les logiciens ne sauraient permettre. Alors faut-il, afin de leur complaire, prendre parti pour la thèse opposée, et dire que les choses sont distinguées réellement comme elles le sont formellement? C'est là ce que notre docteur ne dira jamais ; il a même fait un traité particulier, son *Traité des formalités*, pour démontrer que cette opinion est fausse. La démonstration n'occupe pas moins de vingt-quatre colonnes dans l'édition de 1517. Quelle sera donc sa conclusion au sujet de la matière? Elle sera que la même matière est une dans tous les êtres non pas numériquement, mais continûment ; et, pour expliquer cette manière d'être continue, il citera l'exemple de Socrate qui, composé de parties diverses, est néanmoins un seul corps ; *Sicut in homine qui habet continuum corpus sub di-*

versis partibus (1). Quel sophisme! Et, pour le réfuter, est-il rien de mieux que l'exemple choisi?

Cette doctrine est, on en convient, celle de Duns-Scot; mais François de Mayronis la reproduit en des termes tout à fait compromettants. Quoiqu'il ne soit pas, il s'en faut bien, l'ennemi des distinctions subtiles, il entend dire franchement tout ce qu'il pense, au risque de provoquer la contradiction, et, quand il lui paraît que son illustre maître s'est déclaré sur quelque point avec trop de mollesse, il ose être plus sincère que lui. Il a fait preuve de cette audace en deux traités dont l'un a pour titre *Du premier principe complexe*, l'autre *De l'univocation de l'être*. Qu'est-ce que le premier principe complexe? A cette question la réponse de chacun devrait être prompte. En effet, l'idée de ce premier principe nous est, dit-il, innée; nous l'avons tous en naissant (2). Nous lui demandons néanmoins de nous le définir. C'est, répond-il, l'être supposé, *ens subintellectum*. Et dans quel lieu le trouve-t-il ou le suppose-t-il? Il le trouve dans la nature, dans l'intelligence humaine et primordialement dans l'intelligence divine, l'idée de cet être étant celle d'un être qui précède tous les êtres. Il les précède tous comme étant le premier des principes, et il doit à sa nature complexe de les comprendre tous. L'être est donc univoque. C'est là précisément ce que démontre le second de nos traités. En ce traité dix questions sont résolues, dont la première est nettement celle-ci: L'être est-il univoque? Le concept de l'être embrasse-t-il Dieu et ses créatures? Et la réponse n'est pas

(1) In libr. II *Sentent.*, dist. XII, quæst. 3.

(2) *Tract. primi princip.*, art. 1.

moins nette : *Subjectum primi principii complexi, quod est ens, habet conceptum univocum Deo et creaturæ* (1). Cela ne veut pas dire, il est vrai, que l'être réel du créateur et de la créature se confondent en un être simple, en un même substant. François de Mayronis ne va pas jusque là. Réellement il y a deux êtres, l'infini et le fini. Mais, c'est là ce qu'il prétend démontrer, il n'y en a qu'un formellement. Comme nous l'avons vu, Duns-Scot refusait d'admettre l'univocation de l'être. Cela lui semblait sans doute périlleux. Cependant, nous l'avons dit, il rejetait le mot quand il avait prouvé la chose. Son disciple se montre, en justifiant le mot, plus conséquent. Mais poursuivons. Au concept universel de l'être correspond dans la nature l'être formellement un. Est-ce donc la matière qui distingue le créateur de ses créatures? Cela ne se peut supposer. Quel est en conséquence le principe de cette distinction, puisqu'elle existe? C'est encore une forme, une forme subalterne à l'égard de celle qui donne l'être universel, et François de Mayronis nomme cette forme subalterne la forme essentielle. Ainsi, l'être étant la forme unique, absolument simple, d'une matière continue, la forme essentielle distingue le créateur de la créature, comme, au moindre degré de l'être, la forme modale distingue le blanc du gris.

François de Mayronis est appelé par un de ses éditeurs, qui était un de ses confrères, le « Maître des « abstractions. » Ce titre lui convient beaucoup mieux que celui de Docteur Illuminé. En effet personne ne s'est peut-être donné le plaisir ou la peine de créer

(1) Fol. 82 de l'édit. de 1517.

autant d'êtres de raison. Rien n'intimide son analyse ; il faut qu'elle pénètre jusqu'au fond des mystères théologiques, pour les décomposer en éléments fictifs. Quelques maîtres trouvent que, prenant avec Dieu lui-même de téméraires libertés, il réalise trop la distinction des personnes et celle des attributs. On l'avertit que sa définition minutieuse de l'essence divine fait supposer quelque tourbillon de monades isolées, et que la foi ne s'en accommode pas facilement. Il répond à ses contradicteurs en les traitant d'esprits épais (1). D'autres lui disent qu'il s'éloigne trop d'Aristote : « Aristote, répond-il, est un grand physicien, mais « c'est le pire des métaphysiciens, *pessimus metaphysicus* ; ne sachant pas abstraire, il a fait une détestable métaphysique (2) ». Ce jugement dénote l'esprit du juge.

Au même ordre et conséquemment à la même école appartient le Catalan Pierre Thomas. Sbaraglia suppose qu'il fut aussi disciple de Duns-Scot(3). Cette conjecture peut être admise. Parmi les opuscules philosophiques qui portent son nom, nous désignerons d'abord un traité *De distinctione formalitatum*, qui commence par les mots *Ad evidentiam distinctionis*, dans le n° 80 du collège Marie-Madeleine, à Oxford, et dans le n° 133 du collège Merton. Il en existe un autre exemplaire dans le n° 1494 de Vienne. Il a fait de plus un traité de l'être, *Quæstiones* ou *Conclusiones de ente*, qui se trouve dans les numéros cités du collège Marie-Madeleine et de la bibliothèque impériale de Vienne. Dans le même vo-

(1) « Nec est inconveniens nisi habentibus grossum intellectum. » In prim. *Sentent.* dist. XXIX, quæst. 3. — Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, t. II, p. 135.

(2) Ch. Jourdain, *ibid.*, p. 137.

(3) *Supplem. Scriptor.* L. Waddingi, p. 610.

lume de Vienne est un *Quodlibetum* que lui attribue pareillement le catalogue de cette bibliothèque. Mais ces opuscules sont inédits. Un seul écrit de Pierre Thomas a paru mériter les honneurs de l'impression ; c'est une dissertation sur la manière d'être des prédicaments, que nous lisons au feuillet 30 du recueil publié à Venise, en 1517, aux frais des héritiers d'Octavien Scot. Elle est intitulée dans ce recueil : *Formalitates Petri Thomæ*; mais, comme l'a déjà remarqué Sbaraglia, le titre est inexact. Nous allons exposer sommairement les conclusions de ce traité, dont la composition savante nous offre une trame de distinctions brochée de sophismes.

Suivant Aristote, les dix prédicaments sont les dix modes de la substance. N'est-ce pas là clairement définir tout ce qu'ils ont de commun ? Mais avec si peu de mots on ne peut satisfaire un scotiste. Les prédicaments, dit Pierre Thomas, sont intentionnels, c'est-à-dire conceptuels, et réels. Comme intentionnels, ils sont de première et de seconde intention ; en d'autres termes, ils sont premièrement dans l'intelligence divine, secondement dans l'intelligence humaine. Comme réels, ils sont d'abord formellement distincts les uns des autres ; ils ont, en outre, une actualité positive ; ce qui prouve que chacun d'eux est pourvu d'une essence particulière. Quelle est enfin la détermination quidditative de cette essence ? C'est, à proprement parler, l'*esse subjectivum*, l'*esse existentiæ;* tous les prédicaments sont réellement distincts les uns des autres au titre de sujets.

Voilà des conclusions auxquelles tout le monde ne pouvait souscrire. On objectait notamment à ce décevant système que plusieurs des prédicaments sont

loin d'être positifs et qu'il est impossible de reconnaître à des relatifs le fondement que réclame toute existence subjective. Mais, après avoir confessé que l'objection lui semble sérieuse, Pierre Thomas y répond : distinguez les relatifs, vous les voyez positifs. Quel est, par exemple, le fondement du composé? C'est la forme ; la matière est donc à l'égard de la forme un relatif. Or, n'admet-on pas que, sans la forme, la matière peut actuellement exister? En conséquence le fondement n'est pas une condition nécessaire de l'existence (1). Ainsi l'on argumente dans l'école de Pierre Thomas. Les choses écartées, on arrange des mots, on construit des syllogismes, par lesquels on démontre non-seulement ce qui n'est pas, mais encore ce qui ne peut être, et, pour conclure, aux plus frivoles arguties on impose triomphalement le nom de vérités transcendantales. Dans la dernière phrase de ce traité sur les prédicaments, Pierre Thomas nous engage à lire un traité *De l'être*, où, dit-il, nous trouverons son dernier mot touchant le rapport du prédicat et du sujet. Nous ne prendrons pas la peine de rechercher cet opuscule. Ne sait-on pas déjà ce qu'il doit contenir ?

Voici encore un élève de Duns-Scot, et, assure-t-on, son élève préféré. Un jour qu'il n'y avait pas une très-grande foule autour de sa chaire, Duns-Scot demanda si, du moins, Jean de Bassoles était parmi les assistants. Il y était. « C'est bien, dit le maître; je puis commencer ; « j'ai mon auditoire. » Ce témoignage d'estime n'était pas immérité. Nous avons en effet un commentaire de Jean de Bassoles sur les quatre livres des *Sentences*,

(1) « Materia potest poni in actuali existentia sine forma ; ergo relatio sine fundamento. » Fol. 32 de l'édition citée, col. 1.

publié par Fr. Regnault et Jean Frellon en 1516 et en 1517, qui peut être considéré comme un des plus riches trésors de l'érudition et de la subtilité scolastiques.

Sur tous les points contestés, cet auditeur de Duns-Scot reproduit et soutient vaillamment les solutions réalistes. C'est ce dont il nous suffira de fournir quelques preuves. En psychologie, par exemple, il blâme Henri de Gand de n'avoir pas reconnu que l'âme est au moins formellement distincte de ses facultés. Sans doute, il l'avoue, cette distinction n'est pas tout à fait essentielle ; l'âme étant la plus noble des formes, on peut admettre que toutes ses facultés participent de son essence ; il est vrai néanmoins que chacune d'elles possède d'une manière permanente une quiddité propre, une forme particulière, c'est-à-dire presqu'une essence distincte, séparée (1).

En physique, c'est toujours saint Thomas qu'il combat, mais sans le nommer. Quelle que soit la vivacité de sa verve polémique, jamais il n'adresse aux personnes un mot injurieux. C'est un logicien tranchant et composé. Il s'attache surtout, en physique, à défendre contre les thomistes la thèse de la matière première. La matière prise en elle-même, sans épithète, était, dit-il, possible avant d'être créée. C'est ce que personne ne conteste. Mais il ajoute : elle a plus tard été créée, et ce changement d'état l'a faite actuelle. La pure puissance dont parle Aristote ne peut donc pas

(1) « Modus ponendi hujus positionis est iste, quod anima, cum sit forma nobilissima, potest in seipsa unitive continere potentias istas tanquam proprietates consubstantiales et tamen manentes secundum proprias formales rationes quidditative distinctas, et habentes consimilem ordinem ad invicem ac si essent essentialiter distinctæ. » In prim. *Sentent.*, dist. III, quæst. 6.

s'entendre de la matière créée, l'actuel étant le contraire du possible. C'est là ce qu'on ne conteste pas davantage. Mais la question à résoudre est celle-ci : a-t-elle donc été créée, cette matière actuelle, avant toute forme et sans aucune forme? Oui, répond avec assurance Jean de Bassoles; la matière et la forme sont, en effet, deux entités successivement créées, et la première en ordre de génération est, selon saint Augustin, la matière ; donc la matière est actuellement, effectivement, réellement, *in effectu et in re*, sans rien devoir à la forme (1). Cela semble faux, mais clair. On croit comprendre. Eh bien! non, on ne comprend pas. Quoique l'auteur prodigue, dans les phrases que nous venons d'abréger, les mots précis d'actualité, d'acte, d'entité, de réalité, nous sommes encore dans le pays des chimères. La seule conclusion qu'il faille tirer de ces prémisses, c'est que Dieu pouvait créer la matière sans forme. Mais, en fait, cette matière sans forme, Dieu ne l'a pas créée, elle n'existe pas (2). Etait-il besoin, pour arriver là, de faire un si long détour? Quoi qu'il en soit, il faut maintenant s'expliquer sur la nature de cette matière primordialement informée, qui répond à la notion du premier sujet corporel. C'est, répond Jean de Bassoles, la matière indivise, mais susceptible d'être divisée par des formes subsé-

(1) « Stant ista duo simul, quod materia, postquam creata est, sit in actu, secundum quod actus est differentia entis, et sit pure in potentia subjectiva respectu formæ, quia potentia subjectiva præsupponit actum qui est differentia entis. Ex quo patet quod est aliqua actualitas quæ non est a forma, vel ex forma, sed magis præsupponitur a forma, et talis est actualitas materiæ, quæ prior est origine, secundum Augustinum, quam forma... Similiter etiam sunt duæ entitates; alioquin constitutum ex ipsis non esset compositum. » In libr. II *Sentent.* dist. XII, quæst. 1.

(2) « Dico igitur quod materia potuit creari informis, sine omni forma. Tamen dico quod de facto non fuit creata informis. » *Ibid.*

quentes. Quelle forme a-t-elle donc premièrement reçue ? Non pas telle ou telle quantité, mais la quantité ; non pas telle ou telle étendue, mais l'étendue, l'étendue proprement indéterminée, quoique actuelle et formelle (1). Ces mots semblent se contredire. Jean de Bassoles prend beaucoup de peine à nous démontrer que la logique peut les faire accorder. Soit ! De quoi la logique n'est-elle pas capable ? Mais, sans nous attarder à quereller cette logique, de nouveau demandons à l'auteur s'il rêve encore, ou bien s'il en est au fait, si cette matière indivise a jamais vraiment existé. Elle a toujours, répond-il, existé, elle existe, et, tant que durera le monde, elle existera comme fondement nécessaire de l'être, quoiqu'elle apparaisse formellement divisée en une foule de genres, d'espèces et d'individus particulièrement déterminés. Née capable de revêtir toutes ces formes, elles les a revêtues ; mais ce sont là des différences accidentelles et superficielles. *Pono*, dit-il, *ens univocum univocatione reali*. Ainsi la matière indivise est l'affirmation de l'être, et les différences qui donnent les existences particulières, négations purement formelles d'une indivision essentielle, n'affectent en rien le fonds réel de l'être univoque. De tout cela que devons-nous conclure ? Que saint Thomas a eu tort de placer le principe d'individuation dans la matière (2). En effet, on se tromperait beaucoup si l'on supposait que notre docteur a mis en œuvre tant d'arguments avec l'intention de justifier la thèse de Parménide. Il a simplement voulu prouver contre saint Thomas que l'individuation vient de la forme. Lui, sectateur de Parménide ! C'est pour ne pas le paraître qu'il s'est si souvent contredit.

(1) In lib. II *Sentent.* dist. XII, quæst. 3.
(2) In prim. *Sentent.* dist. XII, quæst. 4.

Terminons par quelques mots sur sa métaphysique. C'est la métaphysique d'un théologien, et d'un théologien scotiste ; cela veut dire qu'elle regorge de questions oiseuses. On ne peut se défendre de sourire quand on voit un grave docteur, Hervé le Breton, se donner à résoudre ce problème : un professeur de théologie pêche-t-il mortellement lorsqu'il traite en chaire des questions inutiles, c'est-à-dire n'important pas au salut (1)? Hélas ! quel professeur de théologie ne commet pas habituellement ce péché, mortel ou véniel ? Quoi qu'il en soit, pour ne pas nous en rendre complices, écartons ici les questions évidemment inutiles et contentons-nous de demander à Jean de Bassoles quelle est son opinion sur la nature de Dieu. Aussi haut, dit-il, que puisse s'élever la pensée de l'homme, c'est Dieu quelle rencontre. Il est au sommet de tous les êtres, et comme essence particulière et comme cause universelle. Jean de Bassoles ajoute qu'il faut bien se garder de répéter, même après de grands docteurs, que Dieu fait ce qu'il fait par nécessité de nature. Ces grands docteurs n'avaient pas sans doute soupçonné la témérité de leur proposition. Tout ce que Dieu fait, il le fait librement, pouvant ne pas le faire : à l'égard de Dieu, la création est purement contingente (2). Telle est la définition de Dieu. Elle est à la fois naturelle, intellectuelle et rationnelle. Dire qu'elle est rationnelle, c'est dire qu'elle prouve la réalité de ce qu'elle définit. Elle dispense donc de re-

(1) Hervæi Natalis *Quodlib.* ; quodl. II, quæst. 16.

(2) « Primum ens agens est liberum et agit extra omnia contingenter, non autem necessario, sicut posuerunt. Et dico consequenter quod nihil est in re et in effectu necessarium, sed omnia in re et in effectu sunt simpliciter contingentia et possibilia non esse, præter primum. » In prim. *Sentent.*, dist. II, quæst. 1.

courir à la preuve de saint Anselme, qui n'est, selon Jean de Bassoles, qu'un sophisme (1). Plus loin, beaucoup plus loin, car, nous l'avons dit, les superfluités surabondent en ce commentaire, d'amples explications nous sont fournies sur l'entendement divin et les idées divines. C'est une question qu'on a, selon notre docteur, rendue fort obscure par des suppositions futiles. On a, par exemple, supposé que Dien n'a pu penser les choses qu'il a crées sans le concours de certaines espèces, actuellement antérieures à l'acte même par lequel ces choses ont été pensées. A ce compte il y aurait dans l'entendement divin deux ordres d'espèces : les espèces intelligibles, causes de futures intellections, et les espèces intellectualisées, effets de ces intellections accomplies. Mais, quoique réaliste, Jean de Bassoles se déclare très-nettement contre cette extravagante psychologie, refusant d'admettre en Dieu d'autres espèces que les espèces intellectualisées. Avec l'*esse cognitum* commence la génération des idées divines ; antérieurement il n'y a que l'essence même de Dieu (2). Mais, s'expliquant ensuite sur ces idées, qu'il définit les vrais exemplaires des choses, Jean de Bassoles se garde d'en réduire le nombre, comme l'a voulu faire Henri de Gand ; il s'attache au contraire à les multiplier, localisant dans l'entendement divin, au titre d'essences intellectuelles,

(1) *Ibid.* dist. III, quæst. 2.

(2) « Dico quod Deus cognoscit omnia cognitione intuitiva, per rationem primi objecti quod est essentia.

« Creatura non prius habet esse intelligible quam intellectum, nec præsupponitur intellectioni; sed... magis per ipsam habet primum esse et expressum et intellectum, imo per hoc quod habet esse intellectum habet esse expressum et repræsentatum. » In lib. I. *Sentent.* dist. XXXIX, quæst. 2.

outre les idées de toutes les substances particulières, celles de toutes les abstractions que peut concevoir l'entendement humain (1).

Mais c'en est assez sur ce philosophe plus ingénieux que profond, plus subtil qu'original. Comme Pierre Thomas, comme François de Mayronis, il n'est qu'un disciple, et, s'il ajoute quelque chose aux dires de son maître, c'est simplement avec l'intention modeste de le faire mieux comprendre. L'originalité n'est pas non plus ce qui distingue ce commentaire sur la *Métaphysique* qui, publié sous le nom d'Alexandre de Halès, doit être restitué, comme on l'a reconnu depuis longtemps, à son confrère Alexandre d'Alexandrie (2). Tout franciscain, quelle que fût sa nation, qu'il vint d'Espagne, d'Angleterre, d'Italie, devait, après avoir passé par l'école de Paris, faire profession d'adhérer aux principes de la secte réaliste, s'il n'avait pas ce rare degré d'indépendance qui rend capable de braver les ressentiments et les reproches d'un ordre entier. Ayant fait ses études à Paris (3), où, comme on peut le supposer, Duns-Scot avait été l'un de ses maîtres, Alexandre d'Alexandrie fut donc tout simplement un disciple docile. Il y a néanmoins, dans son commentaire, quelques aperçus nouveaux, ou, pour parler plus exactement, quelques nouveaux artifices de langage, imaginés pour faire mieux agréer plusieurs thèses accueillies avec peu de faveur. Nous le voyons, par exemple, tout prêt d'accorder que le principe d'individuation est la matière dans le domaine des choses sensibles, si l'on veut reconnaître avec lui que, dans le

(1) In prim. *Sentent.* dist. xxxv, quæst. 3.

(2) Voir ci-dessus; t. I, p. 131.

(3) L. Wadding, *Annales*, ad ann. 1313, num. 3.

domaine des substances séparées, un certain suppôt, qu'il ne définit pas autrement, tient lieu de la matière absente et fournit le fondement nécessaire à l'individualité des âmes, des anges, de Dieu (1). En peu de mots, voici notre opinion sur Alexandre d'Alexandrie. C'est un sectaire, mais un sectaire modéré, qui propose des accommodements.

Duns-Scot avait donc réussi, par l'éclat de son mérite, à discipliner l'école franciscaine. Enfin elle possède une doctrine, et n'a plus qu'à la propager, à la défendre. Cependant elle ne jouit pas longtemps de cette paix intérieure, que vint bientôt troubler la défection, nous dirions presque l'apostasie de Pierre Auriol.

Pierre Auriol serait né, suivant la tradition, à Verberie-sur-Oise. Ayant découvert un certain Pierre de Verberie, de la congrégation du Val des Écoliers, qui prit une part quelconque, en l'année 1333, aux délibérations de l'université de Paris touchant la vision béatifique et mourut ensuite vers l'année 1345, Casimir Oudin, toujours prompt à contredire les autres, s'est avisé de revendiquer pour ce Pierre de Verberie les écrits jusqu'alors attribués à Pierre Auriol (2). Ainsi tous les anciens bibliographes s'y seraient trompés, et

(1) « Posito quod diversitas numeralis sub una specie non potest esse nisi per materiam, in separatis a materia non potest esse nisi unum numero sub una specie... Hanc positionem non reputo veram; credo enim quod multiplicatio individualis sub una specie possit esse in separatis a materia ita quod hæc duo fierent simul, quod ipsa forma sit separata a materia et etiam multiplicari possit individualiter et numeraliter... Imaginabimus enim quod... agens supernaturale formas separatas multiplicare potest infra unam speciem per diversa supposita, ita quod... compositio ex supposito et essentia facit multiplicationem individualem... sicut est compositio ex materia et forma in formis materialibus. » *In Metaphysic.*, fol. 118, verso.

(2) Oudin, *Comm. de Script. eccl.*, t. III, col. 802.

le franciscain si souvent cité pendant au moins trois siècles, le précurseur fameux de Guillaume d'Ockam ne serait plus qu'un personnage imaginaire. Cette étrange assertion ayant été presque admise par de récents critiques (1), il nous faut montrer qu'elle ne méritait aucun crédit. Le religieux du Val des Écoliers a, nous n'en doutons pas, figuré, vers l'année 1333, dans l'assemblée de Paris, où sa présence nous est attestée par un acte authentique ; mais vingt-trois années auparavant, un autre Pierre, natif de Verberie, Pierre Auriol, engagé dès sa jeunesse, peut-être sans vocation particulière, dans l'ordre de Saint-François, commentait publiquement les *Sentences* dans la même ville de Paris, avec une faconde très-remarquée, très-applaudie. C'était là, comme on le sait, l'office des bacheliers et l'épreuve des docteurs. Pierre Auriol ayant donc achevé sa lecture des *Sentences*, le pape Jean XXII écrivit, le 14 juillet 1318, au chancelier de Paris, lui mandant d'accorder au plus tôt les insignes de la maîtrise à ce lecteur de si grande espérance. Cette lettre existe, au moins deux fois publiée, par Luc Wadding (2) et par Du Boulay (3), et elle ne concerne aucunement un religieux du Val des Écoliers ; elle concerne un Mineur : *Petrus Aureoli, ordinis Minorum.* Il n'y a pas d'équivoque. Nous avons encore d'autres informations sur ce théologien très-entouré, très-goûté. Ses élèves l'ayant surnommé le Docteur Éloquent, la grande célébrité de ses leçons publiques le fit appeler, en 1321, sur le siège métropolitain d'Aix en Provence ;

(1) M. Ch. Jourdain, *Phil. de S. Thomas*, t. II, p. 140. — M. Carl Prandtl, *Gesch. der Logik*, t. III, p. 319.

(2) *Annales Min.*, à l'année 1318, n° 30.

(3) *Hist. univ. Paris.*, t. IV, p. 177.

mais la mort vint le surprendre quand il venait d'être pourvu de cette dignité. Il avait ainsi quitté la scène dix années avant qu'y parût un instant l'obscur religieux du Val des Écoliers.

Les écrits principaux de Pierre Auriol sont un commentaire sur les *Sentences* et des *Quodlibeta*, publiés ensemble, à Rome, 1596-1605, en quatre volumes in-folio. Ce franciscain est un disputeur très-alerte, qui veut dire tout ce qu'il pense, et le dit en effet, mais en usant d'un stratagème que nous devons signaler. Étant franciscain, il a le droit d'attaquer saint Thomas; c'est même là son devoir, selon ses confrères. Mais il est tenu de respecter Duns-Scot. Son stratagème sera donc de nommer saint Thomas quand il se proposera de combattre une erreur commune aux dictateurs des deux écoles, et, quand il refutera particulièrement Duns-Scot, de taire son nom. Veut-on d'abord une preuve convaincante de ses sentiments à l'égard des fictions scotistes? La voici.

Qu'on supprime la thèse des entités universelles, le système de Duns-Scot n'a plus de base; il s'écroule tout entier. Eh bien! cette thèse est ainsi désavouée par l'infidèle franciscain : « Evidemment, dit-il, l'homme, « en tant qu'il diffère de Socrate, et l'animal, en tant « qu'il se distingue de l'homme, ne sont pas, pris ainsi, « des sortes d'êtres possédant l'existence hors de « l'intellect, au sein de la nature. Le prétendre, c'est « revenir à l'erreur de Platon, c'est ramener la thèse « du troisième homme (1). » Qu'est-ce donc, à son avis, que l'homme séparé de Socrate, que l'animal séparé de l'homme? Ce sont des concepts, des intentions secondes. Rien de moins sans doute, mais rien de plus :

(1) In I *Sentent.*, dist. XXIII, art. 2.

« Il est manifeste que l'homme et l'animal, considérés « à part de Socrate, sont des êtres fabriqués par « l'intellect et pas autre chose... Ce n'est pas la « nature qui a fait ces êtres à part ; ils n'ont pas l'exis- « tence actuelle » (1). Ainsi toutes les choses existent individuellement ; les manières d'être essentielles sont des substances secondes, et ce qui répond, comme un tout commun, à ces mots « homme, animal, » ne possède que l'être intentionnel. Cela nettement dit et facilement compris, veut-on maintenant savoir quelle est l'opinion de notre libre docteur sur la matière universelle d'Avicembron et de Duns-Scot ? Il l'exprime sans détours. Henri de Gand, distinguant l'essence de l'existence, avait dit que la matière, comme séparée ou séparable de la forme, possède les attributs particuliers de l'essence, mais non pas ceux de l'existence. Ayant rejeté cette distinction, Duns-Scot avait ramené l'essence et l'existence à la même notion, pour soutenir ensuite que la matière prise en elle-même est un être du genre de la substance, le plus imparfait des êtres, sans contredit, puisque toute perfection vient de la forme, mais, toutefois, un être réel et commun, sans aucune différence, à tous les individus dont il forme la base, dont il constitue l'inexistence réelle. Voici maintenant les conclusions de Pierre Auriol : « La matière première ne possède aucune essence. « La matière première n'est aucunen ature déterminée, « distincte, actuelle ; c'est une pure puissance, qui at- « tend sa détermination... En tant qu'elle n'est pas « d'une manière déterminée quelque être naturel, « cette pierre, cette terre, etc., etc., elle peut sans

(1) *Ibid.*

« doute devenir cette pierre, cette terre.. ; mais c'est « une entité dépourvue de tout acte, de toute détermi- « nation, de toute distinction, une pure puissance, un « pur déterminable (1). » Or, avant l'acte, qu'y a-t-il ? il n'y a rien : *Res antequam creatur est in potentia tantum, et non in actu*; *ergo est nihil. Consequentia valet; alias creatio non esset de nihilo* (2). Cette déclaration sera jugée suffisamment claire. Elle l'est, en effet, et elle condamne, sans aucune réserve, la plus dangereuse des thèses franciscaines. Nous n'avons pas à dire ce que deviennent, après cette déclaration, les trois ordres de matière première définis par Duns-Scot; ils ont été se confondre dans le néant. Et la recherche du principe d'individuation, cette grande affaire dans l'école de saint Thomas? « C'est à propre- « ment parler, dit Auriol, une question vaine ; » *Realiter loquendo*, *quæstio nulla est* (3). S'il est reconnu que rien n'existe universellement dans la nature, pourquoi s'employer à rechercher le principe constitutif de toute substance individuelle? *Quærere aliquid per quod res quæ extra intellectum est est singularis*, *nihil est quærere*. Avez-vous bien recherché? Vous n'avez rien trouvé. Avant l'individu que voici, Callias ou Socrate, non, vous n'avez pu découvrir dans la nature ni la matière ni la forme de soi-même déterminante. En effet, avant ce premier, cet unique sujet de tous les accidents catégoriques, il n'y a que sa raison d'être, et cette raison d'être est l'acte du moteur extrinsèque qui l'a fait tel qu'il est. Mais il l'a fait, supposez-vous, tel qu'il est par le moyen de deux

(1) In *Sent.* II, dist. XII, quæst. I, art. 1.
(2) *Ibid.*, art. 2.
(3) In *Sent.* II, dist. IX, quæst. III, art. 3.

causes secondes : la quantité divisant la matière, puis la matière communiquant à la forme sa propre division. C'est là vraiment une supposition non moins puérile que chimérique. Le principe déterminatif que vous appelez la quantité, le connaissez-vous subsistant à part de la matière ? Non sans doute. Il n'est pas substantiel, dites-vous ; il est accidentel. Soit ! mais si vous entendez que cet accident survient à la matière déjà subsistante, pourquoi rejetez-vous la thèse de la matière primordialement indivise? Et si vous entendez, au contraire, que cet accident accompagne naturellement toute matière, n'est-il pas inutile de faire intervenir cet agent, la quantité, pour le charger de conférer à chaque part de matière la dimension quantitative qu'elle possède déjà (1) ?

Cela dit, quelle est la doctrine de Pierre Auriol sur l'universel *post rem*? Qu'on se rappelle la thèse de saint Thomas. Auriol la réfute en ces termes : « Ma « troisième proposition est qu'il ne faut supposer dans « l'intellect, au titre d'entité subjective, aucune forme « réelle sur laquelle s'exerce l'activité de la pensée... « Cette forme que nous voyons, quand nous conce- « vons l'essence simple d'une rose, d'une fleur, ce « n'est pas une chose réelle, subjectivement imprimée « soit sur l'intellect, soit sur le fantôme, une chose sub- « sistant réellement ; mais c'est l'objet du dehors lui- « même en l'état d'être intentionnel. » Telle est la troisième proposition d'Auriol. Voici maintenant comment il combat la proposition contraire : « Le propre « d'une forme étant d'être simplement infinie et de « comprendre tous les individus, il y aurait donc une

(1) Les thomistes se sont vainement efforcés de refuter ce dilemne d'Auriol. Voir Paul Soncinas, in secund. *Sentent*, dist. XVIII, quæst. 1.

« certaine chose infinie, adhérente soit à l'intellect, « soit au fantôme, ou subsistant par elle-même, outre « la forme première, qui est Dieu. Cela est tout à fait « impossible. Mais, on ne le conteste pas, cette rose « que contemple mon intellect, cette forme spéculaire « qui parfait l'intuition de mon esprit, n'est pas une « nature singulière; c'est la nature simple, c'est la to- « tale quiddité de la rose. En effet, si nous regardons « un homme ou une rose, notre observation ne s'arrête « pas à cette rose, à cet homme, elle ne s'arrête « qu'à la simple notion de l'homme, de la rose. Il « s'ensuit donc que cette forme spéculaire, cette « image, ce concept ne peut être une chose réelle, « adhérente à l'intellect, au fantôme, ou subsistant par « elle-même (1). » C'est une objection grave contre l'idéologie thomiste; mais une objection, quelle qu'en soit la gravité, ne suffit pas à notre impitoyable adversaire des entités intellectuelles. En voici d'autres: « S'il existe quelque forme spéculaire, réellement in- « hérente à l'intellect, à laquelle aboutisse l'observa- « tion intellectuelle, ou l'intellect s'en tient à cette forme, « ou bien il est conduit par elle vers les choses du de- « hors. Eh bien! ni l'une ni l'autre de ces deux suppo- « sitions ne peut être admise. La première, parce qu'il

(1) « Cum forma simpliciter infinita sit, et adæquans omnia individua, sequeretur quod esset aliqua res infinita adhærens intellectui, vel phantasmati, vel subsistens, præter primam formam quæ est Deus; quod omnino impossibile est. Sed constat quod rosa ista quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quæ terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simpliciter et quidditas tota. Conspiciendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam, vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam, vel hominem simpliciter. Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhærens intellectui vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens. » In II *Sentent.* dist. XII, quæst. I, art. 2.

« en résulterait que nous connaissons non les choses, « mais simplement des images ; ce qu'il faut réputer « tout à fait absurde. La seconde doit être aussi reje- « tée. D'abord l'expérience la contredit ; il est acquis, « en effet, à notre expérience que nous commençons « par percevoir la forme de cette rose avant d'être « conduits à concevoir la rose en général. En outre, « dans cette supposition, le premier objet de l'intel- « lection serait une chose existant dans l'âme et non « la chose extérieure ; ainsi, le premier objet de « la connaissance acquise et de l'acte dont la fin est « de connaître, serait certaine forme spéculaire « actuelle ; ce qui serait revenir à l'erreur de Platon « disant que l'intellect observe des exemplaires des « choses, non les choses elles-mêmes. Pour conclure, « il est impossible d'admettre la réalité d'une telle « forme (1). » Si donc notre docteur combat avec tant d'obstination la thèse des idées-images, c'est parce qu'il en voit bien la conséquence. Et quelle est cette conséquence ? C'est, il le déclare expressément, c'est que la raison humaine, considérée comme exerçant toute son activité sur ces idées, et comme n'allant pas au-delà, serait ainsi réputée n'avoir aucune science des choses. Son

(1) « Præterea, si sit forma aliqua specularis, realiter inhærens intellectui, ad quam terminetur aspectus intellectus, aut in illa ultimate quiescit, aut per illam ad res extra procedit. Sed nec potest dari istud, nec illud. Primum quidem non ; quia tunc scientiæ non essent de rebus, sed de talibus idolis ; quod omnino æstimandum est absurdum. Secundum etiam non. Tum quia contra experientiam ; experimur enim nos aspicere formam rosæ, et per eam ulterius ferri in rosam. Tum quia primum objectum intellectus esset aliquid existens intra et non res extra ; et, eodem modo, primum objectum habitus scientifici et actus ejus, qui est scire, esset quædam forma specularis actualis, et rediret, quantum ad hoc, error Platonis dicentis quod intellectus aspicit ad exemplar, non ad ipsas res. Ergo impossibile est quod talis forma realis ponatur. » *Ibid.*

opinion est qu'on a commis une grave imprudence en mettant en avant cette thèse des espèces subjectives, et, au nom de l'expérience, au nom de la conscience humaine, il proteste contre une doctrine qui représente l'intellect comme se repaissant de ses propres chimères et n'étant jamais en commerce immédiat avec la réalité. Il lui oppose enfin, car nous ne nous lassons pas de citer, cet argument décisif : « Il n'est « pas philosophique de multiplier les êtres sans cause, « car il n'est pas besoin d'un plus grand nombre « quand, pour obtenir le même résultat, un nombre « moindre suffit. Or n'y a aucune nécessité de supposer « une chose telle qu'on se représente la forme spécu- « laire. Elle n'est d'aucune utilité pour expliquer l'a- « chèvement de l'acte intellectuel, puisqu'il n'est pas « finalement achevé si l'intellect ne se porte pas en- « suite vers les choses du dehors.... D'autre part, nous « n'avons point affaire de cet intermédiaire pour con- « naître les choses plus clairement ; pour clairement « les connaître nous avons assez de la puissance, de « l'acte et de la similitude intervenant entre la puissance « et l'acte ; mais entre l'acte et le sujet il est superflu de « faire intervenir une forme quelconque. Il y a plus ; « on ne peut supposer cette intervention sans affaiblir « le degré de la connaissance (3). » Arnauld et le docteur Reid ne nous semblent pas avoir mieux justifié la même conclusion.

(3) « Non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa : frustra enim fit per plura quod fieri potest per pauciora. Sed nulla necessitas inducit ad ponendum talem rem quæ sit forma specularis. Non enim oportet eam ponere ad terminandum actum intellectus, quia non terminat eum ultimate cum per eam non transeat super rem extra; alioquin res extra non cognosceretur a nobis. Nec oportet eam ponere, ut mediante ipsa res clarius cognoscatur; sufficit enim ad claram notitiam potentia et actus, et simili-

Auriol fait ensuite connaître sa doctrine sur la nature des concepts. Cette doctrine se résume en trois décisions. La première est que tout acte intellectuel suppose l'existence d'une chose qui a pour attribut l'être intentionnel. C'est bien, il est vrai, ce que dit Thomas; mais il se trompe, suivant Auriol, lorsqu'il prétend que cette chose est réellement distincte de la chose externe; qu'elle est subjectivement dans l'intellect; qu'elle est, enfin, ce que l'intellect considère avant de se porter vers les choses. La vérité est que toute intellection suppose simplement deux sujets, le sujet pensant et le sujet, ou objet, pensé, mais que l'objet pensé ne se distingue en rien de l'objet de la pensée, qui est l'objet externe. Il n'y a donc pas lieu d'imaginer tous ces intermédiaires de l'intellection auxquels on s'est plu d'attribuer, outre l'existence logique, l'existence ontologique ; la chose qui, dans la nature, est la chose réelle est la même chose qui, dans l'intellect, est la chose intentionnelle, objectivement adhérente à l'intellect comme toute modalité l'est à son sujet(1). Non, la thèse des espèces n'avait pas encore été combattue avec tant de verve et d'entrain ; c'est pourquoi nous avons cru devoir reproduire plusieurs fragments de cette triomphante argumentation. Elle fait d'ailleurs apprécier jusqu'où la critique de notre docteur a pu se porter. Qui s'est exprimé de

tudo medians inter potentiam et actum; inter actum vero et subjectum non est necesse aliquam formam mediare ; quin imo imperfectior esset notitia... Ergo, si talis forma ponatur, erit absque omni causa et ratione, et per consequens vanum est ponere eam et superfluum in natura. » *Ibid.*

(1) « Unde patet quomodo res ipsæ conspiciuntur in mente, et illud quod intuemur non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia objectiva. » *Ibid.*

cette façon sur les espèces mentales doit, on le devine, avoir rejeté bien d'autres thèses encore moins, beaucoup moins excusables, comme, par exemple, celle des formalités.

Il ne peut ignorer que Duns-Scot en est l'inventeur. Mais, s'abstenant de le nommer, il va combattre une erreur anonyme. « Quelques gens, dit-il, ont prétendu, « *fuit quorumdam opinio*, que, dans une même chose « simple, peuvent subsister plusieurs formalités réelle- « ment distinctes...(1) » Pour sa part, il n'en admet aucune. Qu'on nomme ces prétendues choses comme on les voudra nommer, des formalités, des modes réels, des intentions, des quiddités, la définition qu'on en donne est toujours la même et de même valeur. Je vois bien, dit-il, dans la nature, une multitude d'accidents, soit inhérents, soit adhérents aux substances réelles, mais je n'y vois pas une seule de ces formalités, de ces quiddités qu'on en distrait. Toute formalité et toute réalité se confondent au sein de la substance. Les séparer de la substance d'abord, pour les séparer ensuite les unes des autres, c'est puérilement attribuer l'être réel à des êtres de raison. Auriol va plus loin encore ; il se prononce même contre les formalités divines de saint Thomas, qui sont des formalités simplement objectives, osant dire, avant Guillaume d'Ockam, qu'on ne saurait définir Dieu, que toute définition de Dieu est le vain travail d'un esprit chimérique. Assurément Dieu nous a donné des lois, et, nous les ayant fait connaître, il nous a prescrit de les observer. Mais convient-il de prétendre qu'il est soumis lui-même à ces règles, à ces lois ? C'est à la créature de Dieu de toujours agir selon la sagesse, selon la justice ; mais quand elle

(1) *Quodlib.*; quodlib. I, fol. 2.

prend la liberté de vouloir que Dieu soit juste et sage, n'impose-t-elle pas des limites à sa puissance, ne le soumet-elle pas à l'obligation injurieuse de représenter l'homme le plus parfait ?

C'est ainsi que Pierre Auriol traite la plupart des fictions réalistes. Le signal de réaction prochaine qui doit toutes les précipiter et les mettre à néant, c'est lui, qu'il en ait la gloire, c'est lui qui l'a donné.

CHAPITRE XXVI.

Dominicains : Hervé de Nédellec, Jean de Naples, Durand de Saint-Pourçain.

Parmi les docteurs de l'autre école, le premier chez qui nous avons à signaler la même liberté de langage, c'est Hervé de Nédellec, en latin *Hervæus Natalis*, plus connu sous le nom d'Hervé le Breton. Enrôlé dès sa première jeunesse sous les enseignes de Saint-Dominique, au couvent de Morlaix, il vint à Paris étudier en théologie et prendre ses grades. Élu général de l'ordre en 1318, il mourut en 1323 (1). Hervé a laissé un grand nombre de traités philosophiques qui, pour la plupart, ont été jugés dignes de l'impression. Il nous suffira de désigner : *In quatuor Petri Lombardi Sententiarum volumina scripta subtilissima*; Venise, 1505, in-fol. (Ce n'est pas la dernière édition de ce commentaire, mais c'est la meilleure) ; *De intentionibus secundis;* Paris, 1544, in-4° ; *Quodlibeta undecim;* Venise, 1513, in-fol. ; et, dans le même volume, après ces *Quodlibeta*, plusieurs opuscules très-intéressants *De beatitudine*, *De verbo*, *De æternitate mundi*, *De materia cœli*, *De unitate formarum*.

1) Quétif et Échard, *Script. ord. Præd.*, t. I, p. 533.

Comme appartenant à l'école dominicaine, Hervé ne peut ne pas être thomiste. « Je m'efforce, dit-il, de dé« fendre les opinions du vénérable docteur frère « Thomas (1) ; » mais c'est un thomiste qui fait, d'une part, de très larges concessions aux nominalistes avoués, et qui, d'autre part, refute Duns-Scot avec beaucoup de respect et de réserve, évitant aussi de le nommer, comme s'il voulait reconcilier les deux écoles et prouver que Duns-Scot a fait emploi d'autres termes pour dire les mêmes choses que saint Thomas. On s'accorde à reconnaître que les bons esprits sont à la fois résolus et modérés. Hervé de Nédellec appartient donc à la famille des bons esprits. Plusieurs critiques semblent ici nous contredire quand ils lui reprochent un langage obscur, plein d'arguties et de périphrases énigmatiques. Cependant ce reproche ne nous semble pas mérité. L'éditeur de son commentaire sur les *Sentences* nous le recommande, il est vrai, comme très subtil ; mais en le comparant à beaucoup d'autres, à celui de Jean de Bassoles, par exemple, nous en trouvons la méthode et la langue presque simples. Assurément il est permis de souhaiter encore plus de clarté ; mais il n'y a pas, c'est convenu, de plus pénible et de plus fastidieuse lecture que celle des écrits philosophiques ou théologiques du XIVe siècle et nous ne défendons Hervé que comme ayant donné moins que d'autres dans les vices de son temps.

Une des questions qu'il a traitées avec le plus de soin, en appréciant bien la portée, c'est celle de l'être univoque. Duns-Scot s'était efforcé d'écarter cette thèse compromettante ; mais ses disciples, plus auda-

(1) Hervæus, *De beatitudine ;* quæst. IV ; edit. de 1513, fol, 8, verso, col. 1.

cieux, l'avaient prise à leur compte. Hervé commence par démontrer que les disciples et le maître sont au fond d'accord quand ils s'expriment en des termes différents, et combat ensuite, les uns après les autres, tous les arguments qu'ils ont produits à l'appui de leur système. Cependant faut-il dire, avec les nominalistes intransigeants, que ce mot être, pris comme univoque ou comme équivoque, est le simple signe d'un concept sans fondement? Telle n'est pas la conclusion d'Hervé. Non, dit-il, tous les êtres ne sont pas un seul être; mais puisque tous les êtres sont réellement, il leur est commun d'être, bien que l'être commun ne soit pas (1). C'est la conclusion thomiste.

Hervé n'admet pas plus la matière informe que l'être univoque; il soutient même expressément que Dieu n'aurait pu créer une matière informe, quand il l'aurait voulu (2). On doit donc s'attendre à le voir traiter sans aucun ménagement toutes les formalités des scotistes. Ces formalités, qui divisent, assurent-ils, la matière commune, sont, par exemple, l'animalité, l'humanité, choses accidentelles par rapport à l'être univoque, essentielles par rapport à l'être individuel. Mais, répond Hervé, non, ce ne sont pas là des choses : « Il est constant qu'aucune créature de « Dieu n'est universelle, qu'elles sont toutes singu- « lières; toute chose produite hors de sa cause, toute « chose douée de l'existence est un singulier. (3). » Ainsi les termes universels qui répondent aux formalités des scotistes, ne désignent pas des créatures de Dieu; ils signifient simplement des concepts intel-

(1) Quodlib. II, quæst. VII.
(2) Quodlib. VI, quæst. I.
(3) In prim. *Sentent.* dist. XXXVI, quæst. II.

lectuels. Non pas, il est vrai, des concepts arbitraires. Est-il possible, en effet, de méconnaître qu'il existe entre les choses des conformités substantielles ou accidentelles ? Les concepts généraux qui représentent ces conformités ne sont donc pas des illusions de notre puissance imaginative ; ce sont des notions vraies, dont le fondement est la nature des choses. Oui, Socrate et Platon sont des hommes ; entre eux ils sont de cela de conforme, comme ils ont de conforme avec Bucéphale et Bruneau d'être des animaux. Mais ce qui n'existe pas, c'est l'humanité réelle, l'animalité réelle, en qui subsistent, comme le prétendent les scotistes, ces individus de même genre ou de même espèce (1) ; voilà les fictions qu'il faut rejeter.

C'est encore l'opinion de saint Thomas. Hervé l'exprime en des termes plus énergiquement nominalistes ; ce que nous ne lui reprochons pas ; mais la thèse n'est pas nouvelle. Il y a plus de nouveauté, comme on l'a déjà remarqué (2), dans sa théorie de

(1) « Est conformitas inter res ex natura sua, vel quantum ad naturam substantialem, vel quantum ad accidentalem ; verbi gratia inter duos homines est conformitas in humanitate... Et ab ista conformitate, quæ est in rebus ex natura rei, accipitur unitas secundum rationem, quæ est unitas generis, vel cujuscumque alterius prædicabilis, sicut a fundamento remoto ; nam duo homines ex tali conformitate nati sunt movere ad unum conceptum qui est unicus secundum rem, cui ut unum objectum respondet homo indeterminate, sine Socrate et Platone. Et unitas istius objecti quæ sibi convenit ut sic est in intellectu objective, sicut cognitum in cognoscente, ejusque separatio a singularibus et unitas et separatio secundum rationem ; et simile est de conformitate hominis et equi in animalitate per quam movent ad unum conceptum, cui respondet ut unum objectum animal indeterminatum et separatum a singularibus.... Causa autem quare illa plura poterant movere ad unum conceptum fuit illa conformitas realis... Et ideo non oportet in homine et equo esse unam animalitatem realem, sed sufficit quod sit prædicta conformitas. » Quodlib. I, quæst. IX. fol. 20, verso, col. 2 de l'édit. citée.

(2) M. Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, t. II, p. 120.

l'individuation. Ses arguments contre l'heccéité des scotistes sont décisifs. Est-ce une matière, dit-il, ou bien est-ce une forme? Si ce n'est pas la matière, si ce n'est pas la forme dont l'union donne le composé, quelle est donc la nature de ce troisième principe? Ce n'est pas un accident, ce n'est pas une substance, ce c'est rien. La critique était facile ; il était plus difficile de résoudre le problème, l'heccéité mise de côté. La solution proposée par saint Thomas n'avait pas été jugée satisfaisante. Elle ne l'est pas en effet; nous l'avons reconnu. Quant à celle d'Hervé la voici très clairement résumée : « S'il s'agit de déterminer quelle « est la cause effective de la pluralité des choses, soit « sous le rapport du nombre, soit sous le rapport de « l'espèce, il est certain que c'est la cause efficiente... « La cause qui fait qu'elles sont fait qu'elles sont plu- « sieurs... Parlons-nous du principe interne, du prin- « cipe essentiel de la distinction numérale? Ce qui est « ce principe dans chaque individu, c'est son essence « même ; c'est par sa propre essence que chaque in- « dividu se distingue d'un autre, formellement et intrin- « sèquement.... Mais parlons-nous du principe sub- « jectivement distinctif? Il me semble que tous les « accidents simultanément actuels... tiennent de leurs « sujets leur pluralité, leur distinction numérale. (1). » Cela nous semble parfaitement dit. Toutes les choses sont individuellement. La raison externe de leur individualité c'est l'acte même du créateur qui les a faites telles qu'elles sont, individuelles. Quant à la raison interne, ce n'est ni telle quantité de matière, comme le prétend saint Thomas, ni telle forme indéfinissable,

(1) Quodl. III, quæst. IX, fol, 82, col. 1 de l'édit. citée.

comme l'assure Duns-Scot, ou telle heccéité, comme disent ses disciples ; c'est, bien plus simplement, l'essence même de toute substance, ce qui fait que Socrate diffère numériquement de Platon. Enfin, pour ce qui regarde les accidents, ils sont individualisés par cette essence même, puisqu'elle en est le sujet. En d'autres termes, la recherche du principe d'invidua-tion est, comme l'a déjà dit Auriol, une recherche inutile. Nous sommes, répétons-le, tout-à-fait de cet avis.

Sur la question des universaux *ante rem* et *post rem*, on veut que notre docteur ait dit, avec saint Thomas, que l'idée, considérée soit en l'homme soit en Dieu, n'est qu'un simple rapport entre le sujet et l'objet (1). Mais ces termes diffèrent autant qu'il est possible de ceux dont saint Thomas a fait usage. Loin de n'être que des rapports, les idées premières sont, pour saint Thomas, nous l'avons assez prouvé, des espèces ; des espèces qui interviennent, comme causes partielles, dans la formation des idées du degré supérieur, des espèces réellement distinctes de la chose sentie et du sujet sentant, en un mot des sujets conceptuels ayant le même genre de persistance que les sujets naturels. Telle est aussi, suivant saint Thomas, la nature du concept final produit par l'intellect : il se distingue réellement de l'espèce impresse et de l'acte duquel il tire son origine, et cette distinction constitue l'entité subjective d'un atôme intellectuel. Voilà l'opinion vraie de saint Thomas. Maintenant quelle est celle d'Hervé ?

Il faut d'abord faire connaître sa doctrine sur la

(1) Tennemann, *Gesch. der philos.*, t. VIII, p. 795. — M. Rousselot, *tudes*, t. II, p. 304.

simplicité de l'âme humaine. On soutenait communément dans l'école franciscaine que la substance est une quantité de matière, déterminée non par une seule forme, mais par plusieurs formes également dignes d'être appelées substantielles. Hervé s'est plus d'une fois prononcé contre cette thèse, mise à tort au compte d'Aristote ; il l'a même réfutée dans plusieurs traités particuliers, dont la conclusion très précise est celle-ci : chacune des substances composées n'a qu'une forme substantielle, et cette unique forme, c'est l'âme raisonnable, dont la conscience du genre humain proclame l'immortalité ; les autres formes sont accidentelles. Nous n'insistons pas sur cette conclusion ; mais nous ne pouvons ne pas remarquer avec quelle ardeur Hervé combat la thèse contraire. La cause de cette ardeur est, au surplus, facilement appréciable. Autant les réalistes se plaisent à multiplier les principes des choses, autant il doit s'efforcer d'en diminuer le nombre. N'est-il pas leur adversaire déclaré ?

Toutes les formes réduites à la forme substantielle, il s'agit de déterminer comment s'exerce l'activité particulière de ce moteur. L'observant donc du point de vue psychologique, Hervé ne constate pas qu'il meuve sans avoir été mu. Nativement il est en puissance d'agir, mais il n'agira qu'après avoir reçu l'impulsion d'un agent externe. De cet agent externe vient l'espèce impresse, fondement de l'expresse, ou de l'idée que doit ensuite former l'intellect mis en action. On connaît cette généalogie de l'idée. Hervé la reproduit telle qu'il l'a rencontrée dans les écrits de saint Thomas. Il n'est donc pas vrai qu'il ait considéré l'idée comme une simple modalité du sujet pensant. Cette définition de l'idée, le moyen-âge ne l'a pas ignorée, et comme

elle est franchement nominaliste, nous voudrions pouvoir féliciter notre docteur de l'avoir admise; mais le pouvons-nous, quand il l'a repoussée dans les termes que voici : « Faussement on prétend que l'idée veut « dire formellement un rapport ; formellement l'idée « veut dire la forme qu'elle représente. Cette forme « n'est pas formellement un rapport ; elle est en quel« que sorte le fondement du rapport qui en est la con« séquence. Si donc on lit dans un auteur que l'idée « est quelque chose de relatif, il faut entendre qu'il ne « s'agit pas d'un rapport formel, que l'idée n'est pas « formellement un rapport, mais qu'elle est le fonde« ment du rapport qui vient après. Pour conclure, ni « l'idée, ni la forme exemplaire, ni cette image intelli« gible, existant dans l'intellect, que nous appelons « l'espèce intelligible, ne sont formellement des rap« ports ; ce sont les fondements des rapports (1). » Un fondement, un sujet, un être mental, *ens secundum animam*, voilà les termes dont Hervé fait habituellement usage pour exprimer ce qu'est une idée, et ces termes sont incontestablement réalistes. Si l'on a mal compris l'opinion d'Hervé sur la nature des idées, c'est que l'on a fait une confusion où l'on devait faire une distinction. Cette opinion qu'on lui prête, on dit l'avoir trouvée dans le premier chapitre de son troisième *Quodlibet*. Mais nous y avons lu tout autre chose. Dans ce chapitre Hervé se propose de démontrer que la vérité n'est pas un être de raison, et voici la formule scolastique de sa démonstration : si la vérité n'est pas dans l'âme subjectivement, elle y est, du moins, objectivement. Mais cette vérité, ce n'est pas

(1) In. prim. *Sentent.* dist. XXXVI, quæst. 1.

l'espèce sensible ou l'espèce intelligible ; c'est proprement un rapport, le rapport de conformité qui doit exister entre l'espèce et les choses du dehors, tandis que le fondement de ce rapport est le concept ou l'espèce. Ainsi la vérité n'est pas, à l'égard de ce fondement, un autre sujet ; c'est un rapport objectif. On voit donc que les phrases citées du commentaire sur les *Sentences* s'accordent parfaitement avec la proposition des *Quodlibeta*.

Nous le reconnaissons néanmoins, Hervé n'est pas simplement un écolier qui répète une leçon bien apprise. En reprochant à saint Thomas plus d'une contradiction logique, Duns-Scot a rendu les thomistes méfiants. Aussi les a-t-ils poussés un peu plus vers le nominalisme. Assurément, tel n'était pas son dessein ; mais il est ordinaire, en ce monde, que les réactions provoquent des réactions contraires. De quelques propositions thomistes Duns-Scot a su déduire des conclusions favorables à son réalisme immodéré. Eh bien ! pour n'être pas contraint d'adhérer aux conclusions, Hervé met de côté les propositions qui les favorisent, s'engageant ainsi dans la voie où Guillaume d'Ockam doit bientôt marcher le front si haut, le cœur si résolu. Ne soupçonne-t-on pas déjà le parti que peut tirer un bon logicien de la distinction qui vient d'être faite entre la subjectivité des idées et l'objectivité des rapports ? Oui, dit Hervé, les idées sont dans l'âme des sujets particulièrement déterminés au titre d'essences spirituelles ; mais le rapport de ces idées avec les choses du dehors est simplement objectif quant à ces idées, fondements stables de modalités fugitives. C'est là certainement une distinction critique. Que l'on vienne ensuite démontrer, ce qui est facile, la vanité, la non-

réalité de ces fondements, les intentions premières et les secondes ne seront plus que les modalités objectives d'un sujet unique, l'intellect, le sujet pensant. Ainsi, nous le constatons volontiers, c'est, en effet, au profit du nominalisme qu'Hervé, traitant de la vérité, a fait cette observation judicieuse où l'on a vu l'assertion doctrinalement, résolument nominaliste de Pierre Auriol, de Durand de Saint-Pourçain et de Guillaume d'Ockam.

Mais ce n'est pas tout. Duns-Scot s'est adressé plusieurs questions téméraires sur la notion de Dieu ; il est même allé, répondant à l'une de ces questions, jusqu'à déclarer, avec son assurance habituelle, que la notion de l'essense divine est un concept adéquat à son objet. Cependant, quelle est l'origine de ce concept ? Il n'est pas permis à l'homme, en cette terre d'exil, de voir Dieu comme il voit les choses naturelles. Peut-il donc connaître la quiddité de l'essence divine comme il connaît celle de ces choses ? Dans l'un et dans l'autre cas, le degré de certitude n'est-il pas différent ? Interrogé sur ce point délicat, Henri de Gand avait répondu que nos sens charnels, si fort engagés dans les liens de la matière, ne sauraient atteindre la substance de Dieu ; mais, suivant ce docteur, cette connaissance de Dieu, qui ne vient pas des organes sensuels, nous est donnée par une lumière spéciale (1). Quelle est donc cette lumière, ont aussitôt demandé les théologiens, si ce n'est la foi? Et Duns-Scot leur a répondu : ce peut être la foi, mais elle n'est pas nécessaire ; l'abstraction suffit. Assurément, ce qu'on appelle la vision béatifique de Dieu est une perception intuitive, et les élus verront Dieu de cette façon. Mais présentement, n'é-

(1) Henrici Gandav. *Quodlib.* : quodl. XII, quæst. 2.

tant pas encore des élus, nous pouvons, même sans la foi, obtenir de l'abstraction, avec quelques efforts, la connaissance qui nous sera plus tard gratuitement confirmée. Quel est, en effet, le propre de l'énergie abstractive ? N'est-ce pas de considérer en soi la nature des objets dont l'intuition atteste l'absence, ou qui n'appartiennent pas au domaine du monde sensible ? L'abstraction est donc le mode suivant lequel la raison acquiert la notion de Dieu. Écoutons maintenant Hervé. Oui, cela n'est pas douteux, notre raison nous prouve suffisamment l'existence de Dieu ; il y a plus, elle nous informe de ce qu'il est en général, *quid est in generali*, (l'expression est bizarre), en nous faisant connaître qu'il est non pas un corps, mais un esprit. Pour avoir cette vague notion de Dieu la foi nous est certainement inutile. Les philosophes eux-mêmes ne l'ont-ils pas eue, quoique nés et morts avant l'ère de la grâce (1) ? Mais ce qu'on ne trouvera chez aucun de ces philosophes, c'est une définition particulière et non générale de l'essence divine. Pourquoi ? Parce que l'abstraction ne la fournit pas. Toute notion première a pour terme son objet. De cette notion acquise l'intellect dégage ensuite divers rapports, qui sont, à l'égard de la première, des notions secondes. De quel ordre serait donc la notion de la quiddité divine ? Elle ne peut être précédée par aucune autre ; il n'y a pas d'objet dont on puisse recueillir la connaissance élémentaire de ce qu'est l'essence propre de Dieu. En conséquence elle n'est pas abstractive. Mais il y a plus : qu'est-ce qu'une notion abstractive ? Prise en elle-même, elle ne prouve évidemment rien quant à l'exis-

(1) Hervæi *Quodlib.*; quodlib, VI, quæst. III, fol. 130 de l'édit. citée.

tence ; elle affirme la possibilité, non l'actualité de son objet. Ainsi la raison conçoit abstractivement telle nature ; mais cette nature conçue peut n'être qu'un pur nom (*secundum quid nominis*). Qui prouvera qu'elle appartient effectivement, comme sujet ou comme prédicat, à l'ordre des choses actuelles ? Ce sera la notion intuitive, seule preuve de l'existence, de l'actualité (*secundum quid rei*). Donc la véritable connaissance du Dieu réel ne nous est pas donnée dans cette vie, et tout ce que nous savons, tout ce que nous concevons de cette essence suprême nous vient non pas de la science, mais de la foi (1). On prévoit

(1) « Habens talem cognitionem quidditativam de Deo, quam tu ponis, aut solummodo novit quid nominis de subjecto, aut quid rei. Si quid nominis tantum, sicut homo habet imaginem de figmentis de quibus non novit utrum sint vel non sint, tunc arguo : talis non novit quid rei ipsius Dei ; sed iste qui non novit quid rei ipsius Dei non novit quidditatem realem Dei; igitur talis non habet notitiam realem de quidditate Dei. Dices quod imo habet notitiam realem de quidditate Dei sic quod novit quidditatem Dei quæ est quædam res, sed non novit quod illa quidditas sit quædam res. Sed hoc nihil est, quia impossibile est nosse inferius et ignorare totaliter illud quod est de ratione ejus ; sed de ratione uniuscujusque viri entis est quod sit res quædam ens vel nata esse ; igitur et cet. Si dicatur quod habens talem notitiam novit quid rei de Deo, tunc arguo : cognoscere quid rei de unoquoque est cognoscere ipsum ut habens quamdam naturam existentem in rerum natura vel natum esse ; sed impossibile est ut cognoscens perfecte et evidenter essentiam divinam cognoscat eam ut possibilem esse et non actu entem ; ergo et cet. Probatio minoris : quia sicut de ratione aliarum rerum, quantum ad suum quid reale, est esse quamdam quidditatem entem in rerum natura, vel natam esse, sic de ratione Dei est esse quamdam naturam entem ; sed nullus potest scire de aliis rebus a Deo quid rei nisi cognoscendo eas ut quidditatem existentem in rerum natura, vel natam esse : igitur impossibile est quod aliquis cognoscat de Deo quid est nisi cognoscat eum ut habentem naturam necessario existentem ; et ideo impossibile est cognoscere quid rei de Deo cognoscendo ipsum ut habentem naturam possibilem esse, et non cognoscendo ipsum ut habentem naturam actu existentem..... Quantum autem ad secundum articulum, utrum scilicet talis cognitio abstractiva, si ponatur, possit stare cum statu viæ, dico, ut mihi videtur, quod non, quia cognitio perfectissima uniuscujusque est cognitio ejus expressa quantum ad quod quid est rei. » Quodlib. II, quæst. VII, fol. 42, col. 2 de l'édit. citée.

déjà que cette critique de l'abstraction peut conduire fort loin un esprit résolu. L'imagination ayant pénétré dans le domaine de l'abstraction, que d'êtres fictifs s'y sont introduits après elle ! Mais si la foi seule est capable de discerner les substances réellement supersensibles des monstres façonnés en commun par l'imagination et par l'abstraction, la raison, privée des lumières de la foi, doit être conduite à tenir comme suspecte la réalité de ces substances, réalité qui ne lui est pas autrement et mieux démontrée, paraît-il, que la non-réalité de la Chimère et du Centaure.

On rencontrera dans les écrits d'Hervé plus d'une autre proposition thomiste, ou bien ultra-thomiste, dont le nominalisme ne manquera pas de faire un usage bon ou mauvais. Qu'il nous suffise d'en avoir signalé quelques-unes. Écoutons maintenant un autre docteur du même ordre qu'Hervé, qui pourtant n'a pas approuvé sa définition de la vérité. Celui-ci est Jean de Naples, qui commentait les *Sentences*, à Paris, vers l'année 1315. Des divers ouvrages qui lui sont attribués, nous ne désignerons que ses *Questions diverses : Quæstiones variæ Parisiis disputatæ post annum* 1302 ; Naples, 1618, in-folio. Voici le titre de la trente-et-unième : *Utrum veritas, formaliter dicta, se habeat ad intellectum subjective vel objective ?* Nous avons entendu sur ce point maître Hervé ; voici ce que lui répond son interlocuteur. Il y a trois opinions qui se partagent les esprits. Suivant la première, la vérité proprement dite est l'entité quidditative de toute chose naturellement déterminée. La question est-elle de savoir ce qu'est cette entité dans l'entendement humain ? Elle y est objectivement, comme une vérité moindre (*diminuta*) que la vérité réelle. La se-

conde opinion définit la vérité la conformité de la chose à son exemplaire éternel ; et de même que la vérité de la chose naturelle est conforme à l'idée de l'intellect divin, ainsi la vérité perçue par l'intellect humain est conforme, dit-on, à la vérité de la chose naturelle. Étant donc l'entité de la chose en parfait rapport avec la raison d'être, avec la cause efficiente de cette chose, la vérité peut être considérée comme un acte pareillement subjectif dans l'intellect divin et dans l'intellect humain. Enfin, on dit que la vérité prise formellement est la conformité de la chose, en tant qu'elle est une chose en soi, à cette même chose en tant qu'elle est pensée par l'intellect. Ceux qui soutiennent cette troisième opinion envisagent ainsi la vérité sous deux modes différents : premièrement, comme étant dans la nature ; secondement, comme étant dans l'intellect. Suivant cette dernière définition, la vérité n'est pas quelque entité possédant l'existence au sein de l'âme, *non dicit aliquid realiter existens in anima*, mais elle est une sorte de relation de la chose à cette même chose en tant que pensée, *sed potius relationem quamdam rei ad seipsam ut est intellecta;* et cette relation semble un être de raison, non pas un être réel, *quæ relatio videtur esse ens rationis et non reale*. De ces trois définitions de la vérité, la première est nominaliste, la seconde réaliste ; la troisième est celle d'Hervé. D'abord Jean de Naples rejette la première ; ensuite il combine la seconde et la troisième, pour en tirer cette proposition : si la vérité est dans l'intellect divin comme raison déterminante de ce qui doit être une chose créée, et, dans cette chose ultérieurement créée, comme raison déterminante des abstractions que doit faire l'intellect humain, la vérité se trouve

partout, dans la nature réellement, dans l'un et dans l'autre intellect formellement. Mais, ajoute Jean de Naples, être formellement ne se dit pas d'une simple relation ; tout être formel est un sujet actuel au même titre que tout être réel ; il n'est donc pas vrai que la vérité n'ait dans l'un et dans l'autre intellect qu'une manière d'être objective ; ce qu'il faut dire, c'est qu'elle y réside subjectivement (1). Ce passage de Jean de Naples est curieux. On y voit un disciple de saint Thomas combattre la distinction faite par Hervé le Breton entre l'espèce intelligible et la vérité prise comme un rapport entre les choses et cette espèce, craignant sans doute que l'on ne vienne ensuite argumenter de cette distinction contre la permanente réalité des concepts rationnels. Ainsi, dans le dessein de protéger une fiction thomiste, Jean de Naples l'étaie d'une autre. Mais l'étai n'est pas solide : en effet, quoi de plus chimérique que l'entité réelle ou formelle de la vérité !

Ainsi l'on reconnaissait, même chez les Prêcheurs, qu'il était devenu difficile de s'en tenir à la doctrine intermédiaire de saint Thomas. Ses confrères le commentaient à son tour, et chacun d'eux, suivant son inclination personnelle, le faisait plus réaliste ou plus nominaliste qu'il ne l'avait été. Mais la tendance la plus générale était vers le nominalisme. Hervé le Breton est un nominaliste hésitant, inconséquent, et, après lui, nous allons voir paraître en scène Durand de Saint-Pourçain, plus libre et plus fier logicien, par qui les questions obscures vont être enfin suffisamment éclaircies.

La plupart des historiens de la philosophie s'ac-

(1) *Quæst.*, quæst. XXXI.

cordent à placer Durand de Saint-Pourçain avant Guillaume d'Ockam. Un critique moderne nous propose de changer cet ordre (1) ; mais nous n'approuvons pas ce changement. Jean de Tritenheim rapporte, il est vrai, qu'après avoir été très ardent thomiste Durand se signala parmi les adversaires de cette école (2) ; néanmoins cela ne nous semble pas une raison pour admettre que, si Durand ne se montra pas toujours fidèle aux opinions qu'il avait d'abord professées, sa conversion fut l'ouvrage de Guillaume d'Ockam. Durand, né à Saint-Pourçain, en Auvergne, entra fort jeune, au témoignage d'Échard, chez les dominicains, et vint ensuite à Paris, où il fut reçu docteur en 1313 (3). Occupa-t-il aussitôt une chaire publique? On doit le croire. On apprend, en effet, que, sur le bruit de ses leçons, Jean XXII l'appela dans la métropole de l'Église latine et lui confia la maîtrise du sacré-palais. Or il faut qu'il ait occupé cette charge vers 1316, car il était de retour en France en 1318, et recevait, comme prix de ses services, l'évêché du Puy-en-Velay. Si donc, comme on le reconnaît, Guillaume d'Ockam ne brilla dans l'université de Paris que vers l'année 1320, il eut peut-être Durand de Saint-Pourçain pour maître et ne l'eut pas certainement pour disciple. Ajoutons que Durand de Saint-Pourçain est mort en 1332, suivant Échard, et Guillaume d'Ockam en 1350, suivant Luc Wadding, au plus tôt, suivant Fabricius, le 7 avril 1347 ; ce qui semble établir un intervalle assez

(1) M Rousselot, *Dict. des Sciences phil.*, au mot Durand.

(2) « ..... S. Thomæ Aquinatis primo defensor, postea vero acerrimus impugnator. Cujus mutationis causa quædam fluctivaga fertur, cui ego fidem nec facile tribuere debeo nec temere denegare. » Trithemius, *De scriptor. eccles.*, ann. 1320.

(3) Du Boulay, *Hist. univ. Paris.* t. IV, p. 954.

notable entre les dates, également inconnues, de la naissance de l'un et de celle de l'autre. Il est vrai que Durand de Saint-Pourçain ne passa jamais pour un chef d'école, tandis que Guillaume d'Ockam fut glorifié de ce titre. Mais il s'en faut bien que Guillaume d'Ockam soit le premier né des nominalistes. S'il a mérité le surnom de *Venerabilis inceptor*, ce n'est pas pour avoir commencé l'attaque contre les fictions réalistes, c'est pour avoir élevé cette polémique à la hauteur d'un système complet, bien ordonné dans toutes ses parties, et capable de supporter à son tour, de braver même les assauts du parti contraire. Laissons donc le nom de Durand de Saint-Pourçain inscrit au catalogue des nominalistes venus avant Guillaume d'Ockam, et faisons connaître, par une analyse rapide, les points les plus importants de sa doctrine.

Durand de Saint-Pourçain a conservé longtemps un renom mérité. Ce qu'il faut d'abord signaler chez lui, c'est un goût déclaré pour l'indépendance. Qu'on ne prétende pas l'obliger à croire tout ce qu'enseignent les maîtres; la règle de son jugement ne sera jamais l'opinion des autres. Aristote lui-même ne lui paraît pas une autorité supérieure à toute critique (1). Puisque Dieu nous a créés raisonnables, servons-nous de notre raison, et n'hésitons pas à nous prononcer contre les plus grands docteurs, si notre raison nous dit qu'ils se sont trompés (2). Roger Bacon nous a déjà fait cette théorie de l'indiscipline, mais sur un autre ton, sur le

(1) « De intentione Aristotelis dicendum quod, quidquid ipse intenderit, de hoc non est tantum curandum sicut de veritate. » Durandus, in prim. *Sentent.* dist. III, quæst. 5, fol. 28.

(2) Touron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de S. Domin.*, t. II, p. 142. — Ch. Jourdain, *Phil. de S. Thom.*, t. II, p. 155.

ton plein d'aigreur de l'orgueil offensé. Durand réclame le libre usage d'un droit naturel avec la sérénité d'un esprit vraiment philosophique. Ces maîtres par lesquels il ne veut pas jurer, il les respecte, les honore, mais il les honore moins que vérité.

L'écrit le plus considérable de Durand est son commentaire sur les *Sentences*, imprimé à Anvers, en 1576, in-fol. Dès que le texte du Lombard lui fournit l'occasion de discourir sur une des questions disputées dans l'école, il s'empresse de la mettre à profit, et, puisque d'abord il s'agit de Dieu, il va faire connaître son opinion sur l'argument de saint Anselme. Cet argument est vicieux, car il lui manque la connexion des termes. Il faut croire en Dieu ; comme premier principe de toutes les choses subsistantes, il existe nécessairement. Voilà ce que la raison ne peut se défendre d'admettre. Mais il ne faut pas s'ingénier à démontrer cela par des syllogismes ; les uns ou les autres auront toujours quelque défaut (1). Comme on le voit, Durand s'exprime sans embarras sur les questions divines ; il faut donc s'attendre à le voir traiter les questions naturelles avec une aisance qne rien ne doit troubler.

Sur l'universel dans les choses son langage est d'une clarté parfaite. On dit, en reproduisant un aphorisme du commentateur, que l'intellect agent opère l'universalité dans les choses. Comment cela doit-il s'entendre, ou plutôt comment entend-on cela ? L'opération, telle qu'on paraît la supposer, n'a pas lieu, pour deux raisons également péremptoires. L'intellect agent, considéré comme moteur externe, est

(1) In prim. *Sentent.* dist, III, quæst. 3, p. 50.

une pure fiction ; considéré comme moteur interne, c'est notre intellect, l'artisan de nos idées, qui n'a pas évidemment la moindre action sur les choses du dehors. On a certes mal compris l'aphorisme d'Averroès. D'ailleurs on perd bien son temps à rechercher la raison déterminante de l'universalité dans les choses. Cette universalité dans les choses n'existe pas ; toutes les choses sont nées singulières ; toutes sont régies par cette loi de la singularité (1). Ainsi les contemporains de Durand l'ont à bon droit surnommé le Docteur très Résolu ; dès l'abord, en effet, il se déclare, avec autant de précision que d'énergie, contre le réalisme ontologique des scotistes. Mais si les termes de cette déclaration ont quelque nouveauté, le fond en est banal. Ce qui l'est moins, c'est la conclusion que Durand en déduit contre saint Thomas. Si rien n'existe universellement, l'unique raison d'être de toute existence individuelle est donc le moteur externe qui produit, qui met au nombre des êtres toute substance actuellement déterminée. La conséquence paraît rigoureuse. Durand reproduit ici la thèse thomiste sur le principe d'individuation et lui livre un combat en règle. Il lui semble d'abord que les partisans de cette thèse opposent à la thèse contraire une raison peu valable. Ils disent, en effet, que la forme est naturellement universelle, tandis que la matière ne l'est pas. Est-il donc plus facile de distinguer deux individus l'un de l'autre sous le rapport de leur matière que sous le rapport de leur forme? Non, cela n'est pas plus facile ; on pourrait même prouver que cela l'est moins. Les anges n'ont pas de matière, et

(1) In prim. *Sentent.*, dist. III, quæst. 5. — In sec. *Sentent.*, dist. III, quæst. 7.

cependant on ne doute pas qu'ils existent individuellement. Il est vrai que, pour attribuer à la matière une individualité primordiale, on la suppose au préalable déterminée par la quantité. Mais c'est là faire une supposition chimérique. Le sujet de la quantité n'est pas la matière, c'est le tout composé de matière et de forme et ce sujet est naturellement déterminé par sa quiddité propre avant de recevoir la détermination adventice de la quantité. Donc la quantité n'est pas elle-même le principe d'individuation que l'on recherche. Durand discute ensuite les deux formules de la thèse thomiste : la quantité prise comme appartenant à la définition même de l'individuel, *de ratione individui*, et la quantité définie, non plus un mode intrinsèque, mais un mode concomitant de la substance : *Si non sit de ratione individui per se et intrinsece, sed concomitative.* Ce sont deux formules qui lui semblent également insignifiantes, et telle est sa conclusion : *Dicendum quod nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturæ et quidditatis.* En voici la preuve : « Premièrement, les choses qui « ne constituent qu'une seule chose ont les mêmes « principes. Or, la nature universelle et la nature « individuelle, ou singulière, ne sont, en tant que « choses, qu'une même chose, et diffèrent seulement « selon la raison, l'espèce signifiant d'une manière « indéterminée que ce que l'individu représente d'une « manière déterminée. Il est évident que cette détermination et cette indétermination s'entendent l'une « d'une essence et l'autre d'un concept, l'unité de l'universel n'étant fondée que par un concept, et celle « du singulier étant l'essence réelle de ce singulier ; en « effet, d'une part l'intellect produit l'universel, et, d'au-

« tre part, l'acte de l'agent naturel aboutit à un singu-
« lier. Donc la quiddité et l'individualité ont un même
« principe au point de vue de la réalité des choses, et
« ne diffèrent que suivant la raison. Secondement, ce
« qui peut se prendre pour l'être et se dit des mêmes
« objets n'exprime pas une chose qui vient s'adjoindre
« aux objets desquels cela se dit. Or, être indivi-
« duellement n'est pas, au point de vue de la réalité,
« autre chose qu'être (puisque, parmi les choses ex-
« ternes, il n'y a que des individus, des singuliers);
« donc l'être individuel n'est pas une chose qui vient
« s'adjoindre à quelque sujet, mais c'est la manière
« d'être nécessaire de tout ce qui est. Socrate est un
« individu par ce qui le fait existant, et ce qui le fait
« existant c'est le moteur extrinsèque, l'agent qui pro-
« duit le singulier, étant singulier lui-même. Car, de
« même que l'acte vient d'une chose individuelle,
« ainsi produit-il une chose individuellement détermi-
« née. Cette matière, cette forme, voilà les deux élé-
« ments intrinsèques de la substance. Si l'on demande
« par quoi cette forme est celle-ci, je réponds qu'elle
« est celle-ci par ce qui lui a donné l'être, c'est-à-dire
« par l'agent extrinsèque. Quant à la matière, elle est
« celle-ci par son union nécessaire avec la forme, au-
« cune forme naturelle ne pouvant exister séparée de
« la matière... Il ne faut donc pas aller chercher des
« principes d'individuation hors de la nature, hors des
« principes naturels; mais il faut reconnaître que l'es-
« pèce commune et l'individu prennent l'être au sein
« d'une même essence, et ne diffèrent que comme une
« réalité diffère d'un concept (1). » En exposant les sys-

(1) In II *Sentent.*, dist. III, quæst. 2.

tèmes divers de saint Thomas et de Duns-Scot, nous ne pouvions négliger l'affaire du principe d'individuation ; mais, nous l'avons déclaré plusieurs fois, cette affaire n'est pas en elle-même très grave; le débat principal a lieu sur la nature des choses, et, s'il est d'abord convenu qu'aucune chose ne subsiste universellement, dès-lors il importe très peu de rechercher le principe individuant de toute substance. C'est là précisément ce qu'Hervé le Breton a tout à l'heure si bien prouvé et ce que Durand de Saint-Pourçain vient de démontrer à son tour, plus rigoureusement encore, dans le passage curieux qu'il nous a plu de reproduire. N'omettons pas, toutefois, de faire remarquer que cette polémique dirigée contre saint Thomas ne contredit en rien les données les plus générales de sa doctrine, mais, au contraire, les confirme, les sanctionne. En effet, pourquoi la recherche du principe d'individuation est-elle une recherche vaine? C'est parce que l'individualité n'est pas autre chose que le premier degré de l'être. Et qui a dit cela? Saint Thomas.

Voici maintenant une autre question. Il s'agit du premier intelligible. Ce premier intelligible, c'est, suivant le Docteur Angélique, l'universel; l'intellect perçoit la manière d'être universelle des choses avant de les distinguer comme elles sont individuellement, avec toutes les propriétés qui répondent à la définition de tel atôme, de Socrate. C'est à peu près ainsi que s'exprime saint Thomas. Durand combat cette manière d'expliquer l'origine de la connaissance, et il la combat en des termes très-sensualistes (1). Cependant le censeur de saint Thomas l'a-t-il ici bien compris? Saint

(1) *Sentent.* lib. II, dist. III, quæst. 7.

Thomas ne conteste pas que toute connaissance vienne de l'observation des choses, et, non moins qu'Aristote, non moins que Durand, il est convaincu que toutes les choses existent individuellement. Cependant, ces principes admis, est-il moins vrai que la notion précise d'un objet individuel est précédée par une notion confuse du même objet, et que cette notion confuse représente non pas Socrate, mais l'animal, l'homme, c'est-à-dire quelque chose de vague, d'incertain, dont on ne distingue encore que le genre ou l'espèce ? Voilà tout ce que dit saint Thomas, et cette remarque très judicieuse, très sensée, très vraie, ne signifie pas du tout qu'à son jugement l'intellect soit mis en action avant les organes sensibles, et que l'intellection soit achevée au moment où s'opère la sensation. Loin de là, saint Thomas établit très clairement que la perception première et confuse d'un objet est tout à fait différente de la notion finale de cet objet, et que cette notion finale donne seule le véritable concept, c'est-à-dire l'espèce intellectuelle. Ainsi Durand n'est pas, sur ce point, plus nominaliste que saint Thomas. Pourquoi donc le prend-il si vivement à partie sur une question d'un intérêt secondaire ? C'est parce que sa thèse du premier intelligible lui paraît une concession faite aux réalistes sur une question principale. L'universel proprement dit n'est pas, en effet, le premier intelligible ; c'est le dernier. Et vraiment il n'y a pas d'autre universel que celui-là. On se demandait comment Averroès avait entendu que l'intellect opère l'universalité dans les choses. Dans les choses ? Il faut retrancher ces mots, qui n'ont pas de sens, s'ils n'expriment pas une sottise. Mais, en fait, l'universel qu'on cherche partout, avec Platon dans un monde imagi-

naire, avec Avicembron dans le monde réel, n'existe ni dans ce monde ni dans l'autre, mais il existe dans l'intellect, qui l'opère en lui-même suivant le mode de l'abstraction.

Que cela suffise sur maître Durand. Nous n'hésitons pas à le compter au nombre des principaux docteurs du XIV[e] siècle, et en lui rendant cet hommage nous ne faisons que confirmer le jugement de ses contemporains. Mais quel fut son titre principal à cette renommée? Ce n'est pas d'avoir contredit saint Thomas ; c'est plutôt d'avoir dégagé sa doctrine d'un assez grand nombre de superfluités réalistes. Sur un seul point il s'est ouvertement déclaré contre lui. Ce point est la thèse des espèces mentales, qu'il a rejetée sans aucune transaction. Sentir et penser sont, dit-il, des actes simples, qui résultent du commerce de l'âme avec les choses externes, et ce commerce a lieu directement, sans le concours d'un intermédiaire quelconque. Non-seulement il n'y a pas plusieurs degrés d'espèces, mais il n'y en a pas un seul ; comme postérieures ou comme antérieures à l'intellection, ce sont pareilles chimères : « L'intellect étant, dit-il, une « puissance reflexive, il se connaît lui-même et connaît « ce qui est en lui avec certitude, et, pour ainsi « parler, d'une manière expérimentale. Ainsi nous sa- « vons par expérience que nous pensons et que nous « avons en nous le principe de notre pensée. Si donc « il y avait dans notre intellect des espèces telles « qu'on les suppose, il semble que nous pourrions sa- « voir avec certitude qu'elles y sont, de même que « nous distinguons avec certitude les autres choses « qui s'y trouvent, comme, par exemple, nos actes et « nos dispositions habituelles. Or il n'en est pas ainsi.

« Il paraît donc qu'il n'existe pas plus dans l'intelli-
« gence que dans les organes sensibles des espèces
« destinées à représenter les objets (1) ». Cela est décisif.

Ainsi, dans le même temps, un dominicain et un franciscain venaient d'élever la voix pour condamner cette théorie des espèces mentales qui, malgré quelques protestations isolées, s'était jusqu'alors si fermement maintenue dans l'une et dans l'autre école. Qu'elle succombe, et le sort de la doctrine réaliste sera tout à fait compromis. C'était un de ses retranchements les plus respectés. S'il est renversé, elle sera bientôt contrainte d'évacuer le fort de la place. Il faut donc reconnaître qu'Auriol et Durand ont, comme on disait encore au temps de Saint-Simon, bien besogné. N'allons pas cependant, pour honorer la mémoire de ces libres docteurs, amoindrir les mérites et les services de Guillaume d'Ockam. S'ils ont précédé cet illustre maître, certes ils ne l'ont pas égalé. C'est lui que nous allons voir maintenant frapper le grand coup.

---

(1) In secund. *Sentent.* dist. III, quæst. 6.

CHAPITRE XXVII.

Guillaume d'Ockam. Sa psychologie.

Le nom que nous venons d'écrire, après avoir été tour à tour flétri par l'Église et maudit par l'école, a été finalement conspué par celui qui fait le plus autorité parmi les philosophes mondains. On comprend qu'il ait été flétri par l'Église. Guillaume d'Ockam a si vaillamment défendu contre les papes l'indépendance des princes, des peuples et des ordres religieux, que jamais les papistes n'ont pu le lui pardonner. On comprend aussi les malédictions de l'école. S'étant arrogé le droit de faire prévaloir la vérité sur tous les artifices du mensonge, il a si fermement opposé les simples données du bon sens aux décisions promulguées par les chefs rivaux de l'une et de l'autre secte, que l'indignation de leurs disciples s'explique aisément. Ce qu'on a plus de peine à comprendre, c'est que Voltaire ait rangé Guillaume d'Ockam parmi les « fous » célèbres (1). Sa folie n'est pas sans doute, au jugement de Voltaire, de n'avoir ménagé ni les papes ni les êtres de raison. Nous nous demandons, en ce cas, quelle est-elle ?

(1) *Dictionn. philos.*; au mot : *Sottise des deux parts*

C'est une question à laquelle Voltaire lui-même n'aurait peut-être pas su répondre. Il n'est pas, en effet, invraisemblable qu'il ait parlé de Guillaume d'Ockam sans le connaître. Quoi qu'il en soit, nous prenons à notre charge de remettre en honneur la mémoire de ce prétendu fou ; non pas, à la vérité, chez les thomistes et les scotistes, s'il en reste, mais, du moins, chez les voltairiens, dont le nombre est grand.

Né dans le bourg de la province de Surrey dont il porte le nom, Guillaume d'Ockam entra, jeune encore, chez les religieux de Saint-François. Ses supérieurs l'ayant envoyé faire à Paris son cours de théologie, il y eut Duns-Scot pour maître. Voilà tout ce qu'on sait sur les premières années de sa vie. Mais aussitôt qu'il est compté parmi les docteurs, aussitôt qu'il prend la parole dans une chaire ou dans une assemblée, tous les regards se tournent vers lui. C'est un homme fier, qui brave volontiers la puissance, qui ne soumet sa raison aux caprices d'aucune autorité. Ses prompts succès sont ainsi facilement expliqués ; la multitude a toujours quelque inclination pour les téméraires. La cour de Rome et la cour de France étaient alors en lutte ouverte : Boniface VIII avait excommunié Philippe-le-Bel ; Philippe avait couvert d'outrages l'héritier de saint Pierre. Guillaume d'Ockam déclara son avis sur les questions de droit public que soulevait cette mémorable querelle. Quel fut cet avis ? Comme il avait plus de goût pour les nouveautés que pour la tradition, il se prononça contre le défenseur des plus anciens privilèges, c'est-à-dire de la plus ancienne tyrannie. Nous avons sous les yeux son manifeste, publié par Melchior Goldast sous ce titre : *Disputatio super potestate ecclesiastica prælatis atque princi-*

pibus terrarum commissa (2). C'est un manifeste des plus véhéments. Guillaume ne reconnaît aux papes aucune autorité sur les choses temporelles; il soutient que Jésus-Christ lui-même, *in quantum homo*, *in quantum viator mortalis*, n'avait pas le droit de censurer Tibère, encore moins celui de le détrôner; que les papes, s'attribuant ce droit, se rendent coupables d'une usurpation manifeste; qu'il convient aux princes de la châtier, et à l'Église d'excommunier comme hérétiques tous les partisans de l'omnipotence romaine. Après avoir combattu Boniface VIII, Guillaume ne ménagea pas davantage Jean XXII. La plupart des religieux de Saint-François s'étant prononcés contre les prétentions de la cour de Rome, Jean XXII leur témoigna son ressentiment en condamnant l'opinion qu'ils professaient alors, non pas tous, mais presque tous, touchant la pauvreté évangélique. C'était peut-être, de la part du pape, une imprudence. A cette agression les frères Mineurs répondirent par de violents libelles. Où donc le pape avait-il appris que Jésus-Christ et ses apôtres eussent possédé quelques biens terrestres, soit en commun, soit en particulier? Ils allaient par les villes annonçant la bonne nouvelle, propageant la doctrine de vie, relevant les consciences abattues par le doute et recherchant le martyre pour témoigner en faveur de la vérité. Mais quel texte authentique rapporte que, dans ces courses à travers toutes les régions connues de l'ancien monde, ils traînaient après eux l'attirail des richesses mondaines? Et si Jésus-Christ a dédaigné ces richesses, pourquoi seraient-elles recherchées par les disciples de Jésus-Christ? Pourquoi l'héritier de

(2) M. Goldasti *Monarchia*, t. I, p. 13.

saint Pierre possède-t-il des palais splendides, achetés avec les deniers de tant de veuves? pourquoi dort-il dans la pourpre et mange-t-il dans l'or? pourquoi cet apôtre de nom, réel satrape, entretient-il à si grands frais, dans sa cour somptueuse, des troupeaux de courtisans et même de courtisanes? Voilà le ton des déclamations franciscaines. Le plus audacieux, le plus violent de ces apologistes de la pauvreté chrétienne est notre Guillaume d'Ockam. Son invective contre Jean XXII, intitulée *Defensorium* (1), a été recueillie comme un des plus remarquables monuments de la liberté d'écrire. Mais l'altier successeur du pacifique Clément V n'avait pas beaucoup de goût pour cette liberté. Ayant reçu le libelle de Guillaume, il le transmit aux évêques de Ferrare et de Bologne, les chargeant de procéder suivant les voies canoniques contre l'auteur de cet écrit abominable, et l'assignant à comparaître devant le saint-siège dans le délai d'un mois. Cette assignation est du mois de décembre de l'année 1323 (2). Quel en fut le résultat? Nous l'ignorons. Nous apprenons seulement qu'en l'année 1328, Guillaume d'Ockam et ses complices, Michel de Cesène et Bonne-Grâce de Bergame, étaient retenus dans les murs d'Avignon par les ordres du pape, et qu'on y faisait leur procès. L'affaire était sérieuse. Les cardinaux eussent traité sans pitié ces apologistes trop fervents de la pauvreté primitive, ces détracteurs révolutionnaires des richesses et des rapines sacerdotales ; ils auraient donc été condamnés comme coupables d'hérésie, s'ils

(1) Publié par Ed. Brown, dans l'*Appendix* du *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, p. 436 et suiv.

(2) Fleury, *Hist. ecclés.*, liv. XCIII, ch. vi.

n'avaient pas eu la prudence de prendre la fuite (26 mai 1328). Une barque les attendait dans le port d'Aigues-Mortes ; ils y montèrent et furent reçus à quelque distance de la côte par une galère armée du roi Louis de Bavière, partisan de l'anti-pape Pierre de Corberie. Étant à Munich, sous la protection des armes bavaroises, nos proscrits recommencèrent à déclamer contre le faste et les exactions des princes de l'Église. Mais ils ne pouvaient avoir l'espérance de les convaincre. Quel fut donc le résultat de cette nouvelle prédication? Les délégués de l'ordre de Saint-François allaient former un chapitre général dans la ville de Perpignan ; les cardinaux de Jean XXII les firent circonvenir, intimider ou corrompre. Désertant alors la cause de leurs frères, ceux-ci les déclarèrent publiquement hérétiques, schismatiques, homicides, privés de tous leurs priviléges, de tous leurs titres, et les condamnèrent, en outre, à une prison perpétuelle (1331). Mais leur cause était celle du roi de Bavière. « Défends-moi avec ton glaive, lui dit Guillaume ; moi « je te défendrai avec ma plume ! » Ce contrat de mutuelle défense fut accepté par le prince et fidèlement exécuté. Malgré la sentence du chapitre de Perpignan, Guillaume d'Ockam, Michel de Cesène et Bonne-Grâce de Bergame vécurent en pleine liberté.

Nous racontons brièvement les faits. Mais quelle opinion ce simple récit donne-t-il du caractère de notre docteur? C'est incontestablement un homme obstiné, plein de franchise et de courage, qui n'hésitera pas à déclarer tout ce qu'il pense sur les problèmes agités au sein de l'école. Les plus souvent cités de ses écrits philosophiques sont les suivants : I, *Quæstiones et decisiones in quatuor libros Sententiarum, cum*

centilogio theologico; Lyon, 1495, in-fol. II, *Quodlibeta septem*; Paris, 1487; Strasbourg, 1491, in-4°. III, *De sacramento altaris*, opuscule très-philosophique sur une question de théologie; Paris, sans date, in-8°; Strasbourg, 1491, in-4°. IV, *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem*, commençant par : *Quoniam omne operans quod in his operationibus;* Bologne, 1496, in-fol. V, *Summa logices*, commençant par : *Quam magnos veritatis sectatoribus afferat fructus*; Paris, 1488, in-4°; Bologne 1498; Venise, 1591; souvent réimprimé. VI, *Quæstiones in libros Physicorum;* Strasbourg, 1491, 1506, in-fol. Nous n'avons pas éprouvé le besoin de rechercher s'il existe encore dans nos bibliothèques quelques dissertations inédites de notre docteur. L'expérience nous a bientôt appris qu'il suffit de connaître un de ses livres pour les connaître tous.

Guillaume d'Ockam n'est pas, en effet, un de ces philosophes trop discrets dont il faut poursuivre la pensée fugitive et voilée par les mille sentiers du labyrinthe théologique. Il dit ce qu'il sent, tout ce qu'il sent, et, quand il ne s'explique pas avec une clarté suffisante, on peut être assuré que la question l'a véritablement embarrassé, et qu'il ne cherche pas à dissimuler sous des termes obscurs une conclusion paradoxale. Pour que, d'ailleurs, la foi ne l'inquiète pas, ne le gêne pas, il lui rend de constants hommages. Lui demande-t-on, par exemple, si l'intelligence divine est la première cause effective de tout ce qui est ? Il répond qu'il l'ignore comme philosophe, l'expérience ne faisant pas connaître suivant quel mode agit la cause des causes, et la raison n'ayant ni le droit ni le pouvoir de pénétrer dans le sanctuaire di-

vin (1). S'agit-il de la puissance infinie de cette cause première? Il répond que, suivant la logique, la manière d'être d'une cause est conforme à la manière d'être de ses effets. Or, tous les effets de la cause première sont finis, et elle est infinie. Donc il n'appartient pas à la logique de traiter de sa nature (2). Ces réserves sont-elles sincères ? Il est habituel aux théologiens mystiques de limiter ainsi, le plus qu'ils peuvent, le domaine de la philosophie, pour agrandir celui de la science rivale. Guillaume d'Ockam suit-il leur exemple, avec le même dessein? Nous ne tarderons pas à faire voir qu'on ne saurait l'accuser de cet artifice. Si les mystiques ont voulu trop restreindre la compétence de la raison, quelques philosophes n'ont-ils pas eu la prétention de trop l'étendre? Et ne sont-ce pas d'autres philosophes qui les en ont blâmés ?

Interrogeons d'abord Guillaume d'Ockam sur la nature du sujet pensant. Comme il est avant tout psychologue, ce problème est, pour lui, celui qui se pose le premier. L'âme intellectuelle est, dit-on, une forme immatérielle, incorruptible, qui se trouve tout entière dans tout le corps et tout entière en chacune des parties du corps. C'est une définition qu'il ne rejette pas. Mais on a tort, à son avis, de toujours la recommander au nom d'Aristote. En fait, rien n'est moins positif que l'opinion d'Aristote sur l'essence de l'âme ; même quand il en parle, il semble en douter : *Ubique dubitative videtur loqui.* Assurément on croit, on doit croire que l'âme est une essence et que cette essence est la forme du corps ; mais qui nous l'enseigne? Ce n'est pas la raison, c'est la foi (3). Sur cela beaucoup

(1) *Quodlibeta,* quodlib, II, quæst. II.

(2) *Ibid.* quæst. III,

(3) « Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem, in-

de philosophes se récrient. Quoi ! sans l'intervention de quelque grâce divine l'homme n'aurait aucune notion de son âme ; il ne saurait l'affirmer ni comme forme substantielle, ni comme agent de la pensée, ni comme fondement de la vie. Voilà bien, en effet, ce que Guillaume paraît dire. Mais, s'il le dit avec quelques mystiques, il le dit encore avec des logiciens qu'on a rarement pris en défaut, ceux de Port-Royal, qui s'expriment ainsi : « L'idée qu'on a de la vie n'est « pas moins confuse que celle qu'on a de l'âme, ces « deux termes étant également ambigus et équivo- « ques (1). » Oui, sans doute, c'est une idée confuse, et cela prouve assez qu'elle ne vient pas de la raison pratique. Que maintenant on la fasse venir de la raison pure, de la conscience ou de la foi, rien n'importe moins : entre ces principes de connaissance la distinction n'est pas réelle ; il y a diversité, non de choses, mais de mots.

Quelle que soit l'origine de la notion de l'âme, c'est une notion certaine. Mais comment se comporte l'objet de cette notion. S'il est oisif, il est déjà défini ; mais, s'il est actif, la définition est imparfaite. Or il est actif, tout le monde en convient. Tout le monde n'accorde pas néanmoins qu'il soit actif par lui-même ; c'est une opinion assez commune qu'il agit au moyen de vicaires, qui ne vont pas sans lui, mais ne sont pas en lui. Ainsi, comme on l'a vu, la plupart des réalistes

corruptibilem, quæ tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere talis substantiæ proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit Aristoteles non curo, quia ubique dubitative videtur loqui. Sed ista tria solum fide tenemus. » *Quodlib.* ; quodlib. I, quæst. x.

(1) *Logique*, part. II, ch. XVI.

séparaient *in essendo* l'âme de ses qualités, pour attribuer à chacune de ces qualités une manière d'être quidditative. Elles sont, disaient-ils, des principes qui déterminent des actes. C'est de la vertu que procèdent les actions vertueuses, et de la science les découvertes qui agrandissent le monde de la pensée. Or, une simple relation ne peut être ni le principe ni le terme d'un acte; donc les qualités de l'âme sont en elles-mêmes, par elles-mêmes, des agents, c'est-à-dire, à proprement parler, des substances. Ce raisonnement est d'une fausseté manifeste; c'est un pur sophisme. Guillaume prend néanmoins la peine de le réfuter. Toute substance est, dit-il, un sujet dont l'essence est inaltérable. Or nulle part, si ce n'est en Dieu, l'on ne trouve la science absolue, la vertu parfaite et sans limites; donc la science et la vertu, comme toutes les autres qualités du même ordre, ne sont pas des actes entitatifs; ce sont tout simplement des relatifs, ou des manières d'être d'un sujet, d'une substance, et cette substance est l'âme humaine (1). Certains réalistes prétendaient encore, on ne l'a pas oublié, que l'âme sensible est un sujet qui diffère de l'âme intellectuelle, puisqu'elles ont, disaient-ils, l'une et l'autre des opérations qui leur sont propres. C'est encore une doctrine contre laquelle Guillaume est impatient de protester. L'intelligence et la sensibilité doivent être, il est vrai, distinguées, mais simplement comme formes diverses d'un même sujet (2). Il n'y a, chez chacun des individus, qu'une âme, qu'une substance spirituelle. Toutes les fois que le réalisme constate quelque phénomène, il s'empresse de poser quelque agent. Voltaire ne signa-

(1) *Quodlibeta*, quodlib. I, quæst. XVIII.

(2) Quodlib. II, quæst. X.

lait pas le premier cette cause de tant d'erreurs, lorsqu'il écrivait à Spalanzani ; « Nous avons souvent pris « pour une substance ce qui est une faculté de cette « substance (1). » Bien avant lui, dans une série de démonstrations claires, iréfutables, Guillaume d'Ockam avait réduit au néant toutes ces fictions de la fausse science. D'une part, les choses en elles-mêmes absolues sont aussi relatives par rapport à d'autres choses absolues ; les entités simplement relatives n'existent pas. D'autre part, la diversité des phénomènes ne donne aucunement lieu de supposer la diversité des agents. Du même agent proviennent les actes les plus divers. L'expérience nous l'enseigne à toute heure. Ainsi donc au nombre des êtres qui sont n'ajoutons pas inutilement des êtres qui n'ont jamais été. Après Guillaume d'Ockam, ces deux décisions sont devenues, dans l'école nominaliste, deux décrets, et la philosophie moderne les accepte au même titre.

L'âme étant définie, que notre docteur s'explique ensuite sur le problème de la connaissance. A cette question il répond d'abord : « Toute connaissance vient « à la fois d'un sujet connaissant et d'un objet connu. » Cette proposition, on le sait, n'est pas nouvelle ; mais il importe de l'entendre commenter par le maître des nominalistes. Pour qu'un objet soit la matière d'une connaissance, il suffit, disent les logiciens, qu'il puisse être, il suffit même que l'esprit puisse le classer arbitrairement, comme la Chimère, dans le nombre des choses possibles. C'est là une sentence de l'école : qu'une chose existe ou n'existe pas, dès qu'elle peut exister, elle se classe parmi les entités du genre de la substance. Guillaume proteste dès l'abord

(2) Voltaire, *Œuvres*, tom. LXXIII de l'édit. de Kehl, p. 247.

contre cette sentence. Pour qu'un objet soit un des éléments nécessaires, une des causes de la connaissance, ce n'est pas assez, dit-il, qu'il puisse être. Que faut-il encore? Il faut qu'il soit, et qu'à ce titre, comme étant, il possède la propriété d'être perceptible par le sujet. Bien avant Descartes, Guillaume d'Ockam avait connu le nom de cette propriété. C'est l'évidence. L'évidence est ce qui démontre la réalité vraie, l'existence d'un objet.

Or, qui recueille cette démonstration? C'est le sujet, le sujet doué de certaines facultés. De ces facultés, la première en ordre, la plus nécessaire est la puissance intuitive, *vis intuitiva*. Ici prenons garde au sens des termes. Guillaume définit la puissance intuitive ce par quoi l'intellect est capable de contempler et de voir, *intueri*, les objets externes, et, avant de l'opposer à la puissance abstractive, *vis abstractiva*, qui donne le concept général des choses, il fait remarquer que la notion perçue par la puissance intuitive a pour effet immédiat la mise en action de l'intellect. L'objet ayant été senti, l'intellect, informé de son existence, juge qu'il est. Ainsi toute connaissance procède à la fois d'une sensation et d'un jugement (1). Socrate est: voilà une affirmation simple, qui répond à la notion incomplexe du terme ou des termes d'une chose. Mais (Guillaume d'Ockam veut que nous insistions sur ce point) bien que toute notion incomplexe ait pour cause l'existence même d'un objet, *dependet causaliter ab objecto in fieri et esse*, et bien que le jugement ne

(3) « Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cujus potest sciri utrum res sit vel non sit. Quod si sit res, statim *judicat* intellectus rem esse, et *evidenter* concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiæ. » In 1 *Sentent.* prolog., quæst. I. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 866.

puisse se défendre d'adhérer au témoignage de l'évidence, *licet verum sit quod intellectus alicui veritati assentit dum extrema sentiuntur* (1), il ne faut pas cependant considérer la sensation comme la cause immédiate, totale ou partielle de l'acte judicatif ou du jugement ; elle n'est cause immédiate que d'une mise en action, elle ne détermine que le premier mouvement de l'intellect, et l'énergie judicative, qui contient le jugement en puissance et le produit en acte, doit être scrupuleusement distinguée des autres énergies mentales, comme étant une faculté qui est ce qu'elle est par elle-même, et dont l'action s'exerce sur son propre théâtre, dans son propre domaine (2). Après l'intuition

(1) G. Biel, *Epitome et collector. in libros Sentent. Guill. Ockam*; Prolog. quæst. I.

(2) La même question est traitée par Guillaume d'Ockam dans ses *Quodlibeta*. Et voici dans quels termes :

« Utrum intellectus noster pro statuto cognoscat intuitive sensibilia ? Quod non : quia visio sensitiva sufficit cum cognitione abstractiva ad cognoscendum sensibilia esse ; ergo intuitiva superfluit.

« Contra : Quicquid perfectionis potest sensus, hoc potest intellectus ; sed hoc est perfectionis ; ergo, etc.

« Ad quæstionem dico quod sic. Quia intellectus cognoscit evidenter propositionem contingentem de sensibilibus, ergo habet notitiam incomplexam sufficientem ad causandum notitiam illam complexam ; sed abstractiva sensibilium non sufficit ; ergo, etc. Ad primum in oppositum dico, quod, tenendo animam sensitivam esse eamdem formam cum intellectiva, non est dicendum quod visio sensitiva recipitur in anima intellectiva, sed recipitur in corpore vel in alia potentia derivata ab anima in corpore. Si enim reciperetur in anima intellectiva, anima separata per potentiam Dei saltem posset habere in se omnem sensum ; quod non est verum.... Si autem sint diversæ formæ, sicut credo quod sunt, tunc dico quod visio sensitiva non sufficit ad causandum assensum propositionis contingentis, quamvis sufficit ad causandum actum in appetitu sensitivo.... : quia eadem forma tunc esset subjectum sensationis et actus appetendi. Si dicas quod intellectiva et sensitiva non distant situ, hoc non valet, quia idem numero dicitur esse videns et assentiens... Ad aliud dico quod differentia inter visionem sensitivam et intellectivam innotescit nobis partim per experientiam, partim per rationem : per experientiam, quia puer videt sensibiliter et non intelligibiliter ; per rationem, quia anima separata habet visionem intellectivam

vient, comme nous l'avons dit, l'abstraction. Guillaume la définit en ces termes : « L'abstraction est une fa- « culté qui ne fait pas évidemment connaître si la « chose contingente est ou n'est pas (1) ». Ainsi la notion de l'existence ne vient pas de l'abstraction; c'est l'intuition qui la procure. L'idée abstraite peut être l'idée de la Chimère ; mais quand l'intuition m'a fait concevoir l'idée de Socrate, je suis fermement convaincu que Socrate existe. Ce n'est pas à dire que toute notion abstraite soit mensongère. Non sans doute; il est simplement dit que l'abstraction ne prouve pas la réalité, l'existence réelle de ce qui en est l'objet; mais, comme ordinairement une intuition la précède, il n'y a pas danger d'erreur pour la raison; la raison, que l'intuition éclaire, sait toujours ou peut toujours savoir qu'une chose est ou n'est pas. Qu'est-ce donc qu'abstraire? Cela s'entend de deux opérations qui correspondent à deux ordres d'idées. L'idée intuitive est toujours singulière; l'idée abstraite l'est quelquefois, lorsqu'elle est, par exemple, l'idée simple d'un élément qui, dans la nature, est l'inséparable partie d'un tout composé, ou bien encore l'idée d'un objet pris en lui-même, à part de toutes les circonstances qui lui sont naturellement contingentes, ou d'un grand

et non sensitivam... Ad aliud dico quod visio sensitiva est causa potentialis visionis intellectivæ, sed non est causa potentialis assensus sine visione media, quia notitia complexa præsupponit notitiam incomplexam in eodem subjecto.. *Ad principale dico quod visio sensitiva non sufficit, sed requiritur visio intellectiva.* » *Quodlibeta.* Quodlib. I quæst. xv.

(1) In *Sentent* prolog. quæst. I. De même dans les *Quodlibeta* : L'énergie intuitive a pour fin d'affirmer l'existence ou la non-existence d'une chose : « Per notitiam intuitivam non tantum judico rem esse quando est, sed etiam non esse, quando non est. » Quant à l'énergie abstractive, elle n'affirme rien quant à l'existence ou à la non-existence : « Ergo necessitas est ponere differentias inter illas notitias. » Quodl. I, 9. v.

nombre de ces circonstances ; mais le plus souvent l'idée abstraite est générale, universelle, comme recueillie de plusieurs singuliers, *abstrahibilis*, *abstracta a multis singularibus*. Ainsi le concept spécifique de l'homme, recueilli des qualités similaires de Socrate de Callias (1). Voilà des définitions qu'il ne faut pas oublier. Enfin il y a un troisième ordre d'idées qui ne sont proprement ni singulières ni générales, et qu'il importe beaucoup de définir ; ce sont toutes les idées qui naissent de l'observation psychologique du moi. J'ai, par exemple, la notion des actes de mon intelligence, des actes de ma volonté, de mes joies, de mes peines. Ce ne sont pas là, suivant Guillaume, des idées abstraites ; ce sont des idées intuitives ; tandis que, si l'on considère l'intelligence, la volonté, la passion, le bonheur, non par rapport à certains actes déterminés, mais comme certains principes généraux des phénomènes dont l'âme est le sujet, les notions de ces principes viennent de l'abstraction.

Telle est donc lathéorie de la connaissance que nous propose Guillaume d'Ockam. Deux ordres de faits, et à ces deux ordres de faits deux énergies qui correspondent. Dans chacun de ces deux ordres, quelques faits secondaires ; de même, auprès de chacune de ces énergies, quelques facultés auxiliaires. Cette analyse psychologique est tellement simple que dès l'abord elle séduit et semble vraie. L'apparence est-elle trom-

(1) « Abstractiva notitia dupliciter accipitur. Uno modo accipitur pro notitia universali abstracta a multis singularibus, ut conceptus specificus omnium hominum ; et talis cognitio non est aliud quam cognitio alicujus universalis... Alio modo accipitur notitia abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia, et ab aliis conditionibus quæ contingenter accidunt rei ; virtute cujus de re contingenti non potest sciri an sit vel non sit... » G. Biel. op. cit. lib. I, quæst 1 prologi.

peuse? Peut-être ; mais présentement nous avons moins affaire de critiquer que d'exposer, et notre exposition est encore bien loin d'être complète.

Guillaume nous a déclaré son sentiment sur les moyens de connaître, sur l'origine des idées ; mais qu'entend-il par une idée? C'est une question fort grave, surtout en scolastique. Une idée est-elle, dans l'entendement, une sorte de chose, une entité représentative qui, comme déterminée, comme actuelle, occupe son lieu propre? Ou bien est-elle un simple fait psychologique, une modalité passagère de l'âme, un phénomène qui ne dure pas au-delà de l'acte intellectuel dont il est le produit, et qui n'est lui-même, conséquemment, ni un acte ni le sujet d'aucun acte? On connaît la solution de ce problème qu'a présentée saint Thomas au nom de son école. Cette solution, que nous n'avons pas acceptée, que rejettent d'une seule voix tous les récents interprètes d'Aristote, et, avec eux, tous les philosophes de ce temps-ci, nous sera-t-elle de nouveau recommandée par Guillaume d'Ockam ?

Ici, d'amples explications sont nécessaires, et, comme nous allons aborder ce qu'il y a peut-être de plus original dans toute la doctrine de Guillaume, on nous permettra d'employer sa terminologie pour reproduire aussi fidèlement que possible de très subtiles distinctions. Cette terminologie rigoureuse, il l'a presque totalement inventée, craignant de se faire mal comprendre en usant de mots qui, tour à tour employés afin d'exprimer des choses différentes, n'avaient plus même un sens précis pour ceux qui les prononçaient. Guillaume fait plus d'une fois à ses contemporains le reproche très mérité d'avoir converti la logique en une pure logomachie par l'abus de ce langage énigma-

tique, se donnant, dit-il, beaucoup de mal pour composer, avec des mots d'une valeur indécise, « des discours « prolixes et inintelligibles, qu'on dirait des propos de « gens somnolents (1) ». Parlons donc sa langue particulière, si barbare qu'elle soit. Elle ne manque pas, à la vérité, de précision.

C'est à peu près ainsi qu'il s'exprime. Au premier degré de la connaissance est la notion appréhensive. Mais la notion appréhensive n'est pas l'idée parfaite ; il faut, pour l'achever, que l'intellect adhère à la notion qu'il a saisie. Le produit de cet acte ultérieur est la notion adhésive, en vertu de laquelle l'intellect affirme soit la vérité soit la fausseté du complexe propositionnel. Ainsi, toute proposition mentale, correspondant aux termes d'une proposition vocale, est un acte appréhensif. « Socrate est un homme », voilà les termes ; l'idée que l'esprit se forme de Socrate en tant qu'homme, voilà la notion appréhensive ; enfin l'assentiment que l'intellect accorde à cette proposition, en reconnaissant que Socrate est vraiment un homme, que l'homme se dit à bon droit de Socrate, et non pas de Bucéphale ou de Bruneau, tel est l'acte adhésif, et de l'acte adhésif vient la notion adhésive, c'est-à-dire l'idée de tel homme qui s'appelle Socrate. Guillaume appelle cette idée un concept, et il se demande si ce concept est subjectivement ou objectivement dans l'âme, ou bien encore s'il n'est qu'une modalité du sujet pensant.

On sait quels ont été les promoteurs les plus ardents du système qui donne aux concepts une existence subjective. Ce ne sont pas les réalistes du parti de saint

(1) Guill. Ock. Præfat. *Logicæ*.

Anselme et de Duns-Scot. Ceux-ci se sont empressés d'accepter ce système, qui leur convenait à tant d'égards; mais leur affaire principale n'a pas été de le patroner; ils avaient bien plus à cœur leur thèse de l'universel *a parte rei*, pris comme sujet externe de toutes les déterminations conceptuelles. Saint Thomas et la plupart de ses disciples se sont au contraire montrés d'autant plus favorables au système des entités conceptuelles qu'ils l'étaient moins à la thèse des universaux réels. Pourvu que les touts naturels fussent retranchés du nombre des êtres, ils se tinrent pour satisfaits, et ne virent ensuite aucun inconvénient à considérer comme autant d'êtres, au sein de l'âme, tous les universaux par elle-même crées. En tant qu'il possède, dans l'entendement, une existence permanente, en tant qu'il y est lui-même, distinct de la pensée et distinct des autres concepts qui lui sont toutefois semblables en nature, tel concept est subjectivement, dirent-ils, au sein de l'âme, et, dans cet état, il est un substant apte à recevoir toutes les informations ultérieures qui peuvent venir le modifier. Guillaume proteste contre cette définition du concept. Le sujet psychologique, c'est l'âme elle-même, c'est l'intellect; c'est, quelque nom qu'on lui donne, cette portion du moi qui sent, juge et pense. Qu'on l'inscrive au nombre des entités vraies, au nombre des substances, soit! Guillaume ne s'y oppose pas : l'âme est, en effet, le sujet pensant, et, comme sujet d'actes différents des actes du corps, l'âme peut être attribuée au genre de la substance. Mais autre est la nature de l'âme prise en elle-même, autre est la nature de ses concepts. Elle est subjectivement, réellement, elle est une chose qui persiste; mais peut-on lui assimiler,

comme autant de choses, ces concepts adventices, fugitifs, dont la mobilité déconcerte l'analyse toujours trop lente à les saisir? Après Gérard de Bologne, après Durand de Saint-Pourçain, Guillaume proteste vivement contre une assimilation si mal justifiée.

Quelle est donc la définition vraie du concept? Parmi les nominalistes, il en est qui le définissent une image artificielle des choses, *quoddam fictum*, qui est dans l'âme, non pas subjectivement, mais objectivement; objectivement à l'égard de l'âme, l'ayant pour sujet. C'est la doctrine qu'Arnauld expose dans ce passage : « Je dis qu'une chose est objectivement dans « mon esprit, quand je la conçois. Quand je conçois le « soleil, un carré, un son, le soleil, le carré, ce son « sont objectivement dans mon esprit, qu'ils soient « ou qu'ils ne soient pas hors de mon esprit. Il ne « faut pas confondre l'idée d'un objet avec cet objet « conçu, à moins qu'on ajoute : « *en tant qu'il est ob-* « *jectivement dans l'esprit* »; car être conçu, au « regard du soleil qui est dans le ciel, n'est qu'une « dénomination extrinsèque, qui n'est qu'un rapport « avec la perception que j'en ai. Or, ce n'est pas cela « que l'on doit entendre quand on dit que l'idée du « soleil est le soleil même, *en tant qu'il est objective-* « *ment dans mon esprit ;* et ce qu'on appelle être ob- « jectivement dans l'esprit n'est pas seulement être « l'objet qui est le terme de ma pensée, mais c'est « être dans mon esprit intelligiblement, comme les « objets ont accoutumé d'y être; et l'idée du soleil est » le soleil en tant qu'il est dans mon esprit, non for- « mellement, comme il est dans le ciel, mais objecti- « vement, c'est-à-dire en la manière que les objets

« sont dans notre pensée (1) ». C'est ainsi qu'Arnauld expose son sentiment sur la nature des vraies et des fausses idées, et l'on dirait qu'en écrivant ces lignes l'habile censeur de Malebranche avait sous les yeux ce passage de G. Biel, le célèbre ockamiste : « Ils « disent que notre intellect, percevant une chose du « dehors, s'en forme en lui-même une similitude, qui « est telle en être objectif qu'est la chose du dehors « en être subjectif. Ainsi un architecte, voyant une « maison, en fabrique une pareille en son esprit; non « pas réellement pareille, car cette fiction n'a rien de « réel, et néanmoins pareille puisqu'elle est objecti- « vement, c'est-à-dire selon sa manière d'être dans « l'esprit, selon ce qu'elle y représente, telle qu'est sub- « jectivement la maison extérieure (2) ». Ces deux passages d'Arnauld et de Biel s'expliquent réciproquement. Voici donc quelle est, en résumé, cette thèse de l'être objectif, de l'image artificielle, opposée par quelques-uns des nominalistes à la thèse contraire des entités subjectivement conceptuelles. L'idée n'est pas, dans l'âme, un sujet, un acte proprement dit ; mais elle y est en tant que représentation objective, en tant que figure. Ainsi l'intellect, contemplant une chose du dehors, se la figure en lui-même, et cette similitude est objectivement à l'égard de l'âme, de la pensée, comme la chose dont elle est la similitude est subjectivement dans la nature. Un architecte voit une maison, une maison de briques, et se la représente mentalement telle qu'il l'a vue; mais cette représentation mentale n'a rien de réel, rien de subjectif. Il en est d'elle comme d'une image dans un miroir. Assurément cette

(1) A. Arnauld, *Vraies et fausses idées*, ch .V.

(2) G. Biel, In prim. *Sentent. Ockami*, dist. II, IX, 8.

image n'est pas quelque chose réelle, quelque entité vraie, sur le miroir qui la supporte, et cependant elle est bien semblable à ce qu'elle reproduit. De même, ce qui est pensé est l'objet de la pensée et termine l'acte de penser ; mais l'intellect ne vient pas de créer, en pensant, une chose vraie, une essence subjective. Le terme de l'acte intellectuel est simplement un concept, qui, fidèle image de la chose externe, témoigne pour elle, et doit intervenir à sa place dans les opérations ultérieures de l'intellect.

Tout cela est subtil; mais quand on veut bien y regarder de près, on saisit même les plus délicates, les plus tenues de ces distinctions. Nous ne nous y arrêterons pas davantage en ce moment, car, nous l'avons dit, ce n'est là qu'une des définitions du concept admises dans l'école nominaliste. Guillaume ne la repousse pas; cependant, il ne l'admet que comme probable, et il en est une autre, non moins probable, qu'il semble préférer, quoiqu'elle ne lui semble pas encore satisfaisante. Dire que le concept n'est qu'objectivement dans l'âme, c'est bien dire sans doute qu'il n'y est pas subjectivement ; mais ce terme « objectivement » ne peut-il pas être mal entendu? En outre, n'est-il pas facile de confondre cette image façonnée par l'intellect en essence objective, *quoddam fictum existens objective*, avec les entités représentatives si chères à l'école réaliste ? Guillaume d'Ockam propose donc cette autre définition du concept ou de l'idée: un concept est une « qualité » de l'âme, existant dans l'âme, *existens in mente*, qui représente les choses du dehors comme elles sont, ou, du moins, comme elles semblent être, et cette « qualité » de l'âme, si l'on recherche quelle en est la

nature, n'est pas naturellement distincte de l'intellection de ces choses, de ces objets. Changez deux termes de cette thèse ; au mot « qualité » substituez celui de « modalité, » qui certainement exprime le même rapport, et remplacez le mot « intellection » par celui de « perception, » qui ne vaut ni plus ni moins, vous avez la définition de l'idée la plus généralement acceptée dans l'école cartésienne : « Je prends « pour la même chose, dit Arnauld, l'idée d'un objet « ou la perception d'un objet.. ; les idées sont ou des « attributs, ou des modifications de notre âme... Ce « que j'entends par les êtres représentatifs, en tant « que je les combats comme des entités superflues, ce « ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement « distingués des idées prises pour des perceptions ; « car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres « ou de modalités représentatives, puisque je soutiens « qu'il est clair à quiconque fait réflexion sur ce qui « se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement représentatives (1) ».

Entre l'une et l'autre des définitions que nous venons de reproduire, Arnauld ne voit aucune différence, et il oppose sans choix l'une ou l'autre aux fictions réalistes de Malebranche. Nous avons dit pourquoi Guillaume avait montré plus de goût pour celle-ci que pour celle-là. Adversaire impitoyable de logiciens très retors, nous voulons dire peu sincères, il devait surveiller avec le plus grand soin tous les termes de ses propositions, afin de n'être pas mis en contradiction avec lui-même. Mais, en fait, Arnauld a raison :

(1) *Vraies et fausses idées*, ch. v.

au même point arrivent et se rencontrent les partisans des deux opinions. Défini soit une qualité de l'âme, soit une image objective représentée sur le miroir de l'âme, le concept ne se distingue pas catégoriquement de ce qu'est l'acte de concevoir ; ce qui veut dire que, suivant l'une et suivant l'autre définition, le concept est également dépourvu de toute réalité.

Cependant, nous l'avons fait prévoir, même la seconde de ces deux opinions n'est pour Guillaume qu'une opinion probable, et finalement il doit en proposer une autre d'un nominalisme plus tranché. Cette qualité de l'âme lui est encore, dit-il, suspecte. Aristote ne semble attribuer à l'âme que des puissances, des habitudes et des passions. On ne voit pas bien, d'ailleurs, comment une qualité peut être l'objet d'un acte intellectuel. La plus probable de toutes les opinions lui paraît donc celle-ci : toute passion de l'âme est l'acte qui la manifeste. Et voici comment il justifie cette opinion : « L'intellection saisissant une « chose en tire la simple notion de cette chose singu- « lière, et l'on appelle cette notion une passion de « l'âme, dont la propriété naturelle est de tenir lieu de « cette chose singulière. Ce mot « Socrate » tient « lieu par convention de l'individu qu'il désigne, et « quand on me dit « Socrate court, » ce que je m'ima- « gine voir courir ce n'est pas le mot que j'entends, « c'est la personne que ce mot désigne ; quiconque « entend affirmer quelque chose de la notion acquise « d'une chose singulière, ne conçoit pas que cette no- « tion est telle ou telle ; il conçoit que telle ou telle est « la chose représentée par cette notion. Or, ainsi « qu'un mot tient lieu par convention d'une chose sin-

« gulière, mais en raison de la notion acquise de cette « chose singulière, de même, l'intellect se formant « d'autres notions qui ne représentent pas plus cette « chose que cette autre, tel mot, comme, par exem- « ple, le mot « animal, » ne signifie pas plus Socrate « que Platon et ne tient pas plus lieu de l'un que de « l'autre.... Je dis brièvement que toutes ces notions « s'appellent passions de l'âme et que la propriété na- « turelle de ces notions est de représenter les choses, « comme la propriété des mots est de les représenter « par convention (1) ». Telle est donc la définition définitivement préférée par Guillaume : toute pensée, naturellement représentative de la chose pensée, est l'acte même de penser. Quand nous exposerons la doctrine de Guillaume sur la nature de l'universel, nous aborderons l'examen des détails que nous devons maintenant négliger. Ce qui nous importe surtout ici, c'est de rechercher l'argument principal de sa critique, de cette critique qu'il sut rendre invincible. Or, il nous semble que nous l'avons trouvé. Dès que les idées ne sont plus comptées au nombre des choses, que de chimères s'évanouissent !

Demandons-nous d'abord ce que devient la célèbre théorie des espèces. Les mots « espèces » et « idées » sont quelquefois, en scolastique, pris l'un pour l'autre, mais pas toujours ; cette synonymie n'est pas, en toute circonstance, parfaitement rigoureuse. Or, comme nous avons pris à charge de montrer Guillaume d'Ockam arrivant au dernier terme de la simplification des êtres, après avoir réduit en vaine poussière tout l'édifice des abstractions réalisées, nous ne sau-

(1) Guill. Ockam., *Super art. veterem ;* sur le préambule du *Perihermeneias.*

rions, sans négliger un détail intéressant, ne pas raconter comment, avec quelles armes, il a livré combat aux espèces proprement dites.

Gabriel Biel expose très clairement quelles étaient, au temps de Guillaume, les opinions reçues dans l'école sur la nature des espèces. Nous avons déjà fait connaître la plupart de ces opinions. Nous n'hésitons pas néanmoins à les représenter de nouveau, la matière étant de soi-même fort obscure, et les critiques de Guillaume devant être mises en regard des assertions dogmatiques contre lesquelles il s'est énergiquement prononcé. Voici donc quel était l'état de la question.

Certains docteurs disaient d'abord des espèces que ce sont certaines qualités insensibles, produites par l'objet sensible; insensibles, mais toutefois étendues et de forme sphérique, qui, nées de l'objet, résident et se meuvent dans l'espace intermédiaire, où elles produisent à leur tour d'autres espèces et d'autres encore, liées, enchaînées entre elles, et formant une série continue qui a pour limite, d'une part, l'objet sensible, et, d'autre part, l'organe du sujet sentant. Comme en ces espèces est la représentation de l'objet, cette représentation est multiple, puisqu'elles sont en nombre. Cependant chacune d'elles est l'exacte copie de la chose en tant qu'individuelle, et il ne manque à chacune de ces copies aucune des circonstances individuantes qui sont, dans la nature, inhérentes au composé. Aussi que déposent-elles sur l'organe des sens? Elles y déposent une empreinte individuelle, qui détermine le sens à former la sensation première; et de là vient la notion intuitive de l'objet singulier, notion qui se prend elle-même pour

l'espèce, non pas *in essendo*, bien entendu, mais *in significando*. Cependant cette sensation première, adéquate à l'espèce individuelle, n'est que la sensation extérieure. Or, de même que de l'objet sensible part une chaîne d'espèces sphériques qui va rencontrer l'organe sensuel, ainsi de la sensation extérieure procèdent d'autres espèces, qui, par les veines et les nerfs, *in sanguine et per nervos*, se dirigent vers le sens intime, ou sens commun. Ces espèces de seconde formation sont, comme les premières, incomplexes, individuelles, et représentent l'objet de la même manière; mais elles le représentent sur un autre organe, l'organe du sens commun, elles causent un autre acte psychologique, l'acte de la sensation sentie. Vient enfin un troisième degré d'espèces individuelles, qui, partant du sens commun, vont trouver l'organe de la mémoire, et meuvent cet organe à produire un acte nouveau, dont l'effet est de recueillir la notion individuelle qui a pris l'origine d'une sensation évanouie. Finalement transformée dans l'officine de la mémoire, cette notion devenait alors ce qu'on appelait le fantôme, ou l'idée représentative, l'image permanente de l'objet absent. Voilà donc les trois degrés d'espèces sensibles. Il a été dit qu'on ne voit pas ces espèces, qu'elles ne tombent pas sous les sens, et que, par opposition aux objets, elles sont vraiment insensibles. Mais elles étaient nommées sensibles, par opposition aux espèces intelligibles, comme agissant sur les puissances qui sont du domaine de la sensibilité.

Ensuite on passait à l'ordre des espèces intelligibles. Une intellection est un fait de conscience qui diffère complètement de toute sensation. Pour pro-

duire une intellection, il faut, d'une part, le fantôme qui est l'idée représentative d'une chose individuelle, et, d'autre part, une espèce de ce fantôme, apte à commercer avec l'énergie intellective ; il faut enfin une manifestation de l'activité propre à cette énergie. Dégagée de toutes les circonstances individuantes, l'espèce émanée du fantôme n'est plus, disait-on, individuelle, elle est devenue quelque chose d'universel. On la nommait *species intelligibilis prævia*, et l'on jugeait nécessaire de la supposer pour expliquer les opérations de l'intelligence, l'intelligence ne pouvant jamais se trouver en rapport direct avec le fantôme venu de l'espèce sensible, puisque cette image de la chose externe, sans être matérielle comme cette chose, en représente néanmoins toutes les conditions formelles, c'est-à-dire toutes les manières d'être individuelles, et qu'il n'y a rapport, commerce, relation qu'entre semblables (1).

Cette théorie des espèces n'est pas tout à fait celle de saint Thomas. Il y a moins de précision dans les explications que donne saint Thomas au sujet des espèces. Mais, devant réfuter une erreur commune aux deux sectes, Guillaume présente la thèse qu'il veut combattre comme l'ont précédemment exposée ceux qui l'ont le plus compromise. Il use ainsi d'un droit qu'on ne saurait lui contester.

Voici maintenant sa première conclusion. L'objet sensible ne produit aucune de ces espèces intermédiaires, définies des natures différentes de cet objet, et antérieures à l'acte de la sensation qu'elles déterminent. Il ne faut pas multiplier les êtres sans néces-

(1) Biel, *In Sent. Ockami*, lib. II. dist. III, q. 2.

sité, *non est pluralitas ponenda sine necessitate ;* et quelle nécessité y a-t-il de supposer l'existence de telles espèces ? L'existence d'une chose se prouve *a priori* ou *a posteriori* : *a priori*, c'est-à-dire par la lumière intérieure, par l'adhésion de la conscience aux principes qui se révèlent d'eux-mêmes à l'entendement ; *a posteriori*, c'est-à-dire par l'expérience. Ce n'est pas de l'expérience que vient la notion des espèces, car elles ne sont pas sensibles, et il n'y a démonstration empirique que des choses sensibles. Elle ne vient pas non plus de principes connus par eux-mêmes ; de celui-ci, par exemple, que le moteur et la chose mue doivent être simultanément. En effet, la simultanéité ne pourrait s'entendre ici que de l'unité de lieu, et, pour prouver que l'espèce est nécessaire, il faudrait d'abord prouver que l'objet ne peut agir sur le sujet sans être nécessairement dans le même lieu. Or, ne voit-on pas que le soleil cause des effets très variés, qui n'occupent pas le même lieu que leur cause ? Guillaume avait étudié la physique ailleurs que dans les *Ausculta physica* d'Aristote. L'occasion s'offrant à lui de le faire voir, il ne la néglige pas. Nous n'avons pas à le suivre dans cette digression sur le domaine de la philosophie naturelle ; mais, quand il en revient, écoutons-le nous disant ce qu'il a eu l'intention de nous démontrer. Comme on a comparé les espèces invisibles, mais réelles, aux rayons qui, partis du soleil, traversent l'étendue qui le sépare de la terre, Guillaume s'est proposé d'établir que le principe générateur de la lumière agit en ligne droite, immédiatement, sur les objets les plus distants de lui, et non par le moyen d'espèces solaires dont la fonction serait de mettre le soleil céleste en contact avec les choses terrestres.

Ainsi point de ces simulacres, qui, suivant Démocrite et quelques réalistes du moyen-âge, occupent un lieu dans l'espace, et ont pour charge de rendre possibles les rapport des objets et des sens. Le langage de Guillaume est, sur ce point, aussi explicite, aussi résolu que celui de tous les docteurs écossais (1).

Deuxième conclusion : « Que le sens externe soit « pris pour un organe ou pour une simple puissance, « dans aucune de ces deux acceptions il ne peut être « dit recevoir une espèce nécessairement formée « avant la première sensation. » Il ne s'agit plus ici de l'espèce réalisée dans l'étendue intermédiaire ; il s'agit de cette espèce impresse, objectivement empreinte sur l'organe externe, qui remplit un rôle pareil dans les systèmes, d'ailleurs divers, de Duns-Scot et de saint Thomas. Guillaume en nie l'existence, comme il a déjà nié celle de l'autre. Pour causer une sensation, il suffit, dit-il, d'un objet, l'objet extérieur, l'objet qui visiblement est dans la nature, et d'une puissance mentale, la sensibilité, pourvu, toutefois, que rien ne vienne mettre obstacle aux opérations de cette puissance. Telle est la déclaration de Guillaume. Si l'espèce impresse était, ajoute-t-il, nécessairement réclamée par la faculté sensitive, et s'il n'était pas possible qu'une sensation eût lieu sans l'intervention d'une telle empreinte, cette empreinte, définie, par ceux qui la supposent, quelque réalité, demeurerait, même en l'absence de l'objet, à la surface du sens externe ; or comme, en cet état, elle entretiendrait des rapports permanents avec la sensibilité, il résulterait de leur commerce la production d'une multitude de sensations

(1) G. Biel, lib. II *Sentent. Ock.*, dist. III, q. 2.

identiques, et l'âme abusée verrait ou croirait toujours voir les mêmes objets, depuis longtemps disparus. Mais ce sont là de vaines fictions. Il s'agit du premier degré de la connaissance. Eh bien, qu'y trouve-t-on ? On y trouve une simple intuition, dont tout le monde, à l'exception de quelques philosophes, sait l'origine. Interrogez en effet la multitude des illettrés ; elle répondra sans hésitation qu'elle ne voit pas là de mystère, que cette claire intuition résulte d'un rapport direct entre un objet visible et un sujet voyant? Pourquoi donc supposer des espèces, des empreintes? Qu'expliquent-elles, et qui, sans elles, n'est pas expliqué (1) ?

Guillaume n'hésite pas à reconnaître que certains sens, la vue, par exemple, reçoivent les images, les portraits des objets externes. Il conteste que ces images précèdent et déterminent la sensation, mais il accorde volontiers qu'elles l'accompagnent. Ainsi, que l'on ferme les yeux après avoir vu quelque lumière ; cette lumière apparaît empreinte sur la rétine. De même, quand on a contemplé quelque prairie éclairée par les rayons du soleil, qui dessinaient avec vigueur, sur des plans variés, ici des herbes d'une riche verdure, là des eaux brillantes, des troncs noueux aux solides contours, cette prairie et tous ces accidents se reproduisent sur l'organe externe, et l'on peut de nouveau, quand on a fermé sa paupière, les contempler dans ce miroir. Guillaume ne veut, ne peut nier cela ; il va même jusqu'à déclarer que la perception des images gravées sur la rétine affecte la sensibilité et est une certaine manière de voir, qui a pour objets véri-

(6) G. Biel, *ibid.*

tables la lumière, la couleur figurées sur l'organe, et non pas la chose du dehors ; mais il fait remarquer que ces figures, que ces images ne sont pas les espèces des réalistes, car elles n'ont pas été reçues par l'organe avant l'acte de la sensation, et n'ont, par conséquent, pris aucune part à cet acte. L'objet senti et le sujet sentant, voilà les deux seules causes de la sensation. La représentation formelle de l'objet sur la rétine est un autre fait que la présence de l'objet dans le monde externe ; de même, la perception de cette représentation formelle est un fait qui vient après la sensation proprement dite et en diffère complètement (1). Telle est l'analyse de la troisième conclusion. Guillaume accorde, par la quatrième, que, même après l'achèvement de la sensation, certaine image plus ou moins fidèle de l'objet perçu demeure quelque temps empreinte sur l'organe externe ; mais il prend encore soin de distinguer cette image de l'espèce, l'espèce étant définie non pas ce qui suit, mais ce qui précède l'acte ; *quod species non ponitur nisi solum ut sit principium actus* (2).

Enfin, voici la formule de sa cinquième conclusion : « Quand a eu lieu l'acte du sens interne, ce sens, « qu'on peut appeler aussi l'imagination, conserve « une certaine qualité, *aliqua qualitas*, qui le dispose, « *inclinans*, au renouvellement de la sensation, *ad* « *similem sensationem eliciendam.* » En effet il n'est

(1) « Imprimitur illa qualitas (*c'est-à-dire l'image de la lumière, de la prairie*) ab objecto sensibili simul cum actu videndi, et non est objectum illius actus qui secum causatur ; sed, post primum actum terminatum ad aliquid sensibile excellens, habet visus alium actum perfectiorem qui vocatur apparitio et est cognitio intuitiva ; et respectu illius actus secundi est illa qualitas impressa objecto et ejus causa partialis. » Biel, *ibid.*

(2) Biel, *ibid.*

pas contestable qu'on se rappelle les objets absents. Si donc l'acte premier de la sensation a dû s'accomplir en la présence de la chose externe, le souvenir de cette chose est un acte postérieur qui s'accomplit en l'absence de cette chose. Mais il n'y a pas d'acte, s'il n'y a, d'une part, un sujet, et, d'autre part, un objet. Quel sera donc l'objet de la sensation renouvelée? Ce sera, suivant Guillaume, certaine disposition de l'âme, une manière d'être, *habitus*, appartenant à la catégorie de la qualité. Mais cette explication n'est pas suffisante. L'objet de l'acte propre à l'imagination, objet ici désigné par les termes fort vagues de *qualitas*, d'*habitus*, semble mieux nommé par les réalistes un être représentatif, une espèce. Il s'agit donc pour Guillaume ou de prouver que ce nom ne convient pas à cet objet, ou d'admettre au sein de l'âme certaines entités, postérieures, il est vrai, à l'acte de sentir, mais, du moins, antérieures à l'acte d'imaginer. Voici comment il s'explique à cet égard. L'acte de l'imagination a pour causes, d'une part, l'effet de la sensation externe, c'est-à-dire la notion intuitive, et, d'autre part, l'énergie dont le propre est d'imaginer. L'énergie imaginative opère donc sur la notion intuitive, laquelle est déjà définie et est bien connue pour n'être pas une espèce. Veut-on nier ce rapport direct de l'énergie imaginative avec une notion dépourvue de fondement réel, la vision d'une chose qui n'est pas une chose? Préfère-t-on supposer une série continue d'actes intuitifs, engendrés les uns par les autres, et placer à l'extrémité de cette série la notion apte à devenir cause partielle de l'acte imaginatif? Mais cette thèse d'enfantements successifs n'est pas seulement chimérique; elle est encore tout à fait inutile. Une notion ne

saurait naturellement différer d'une notion, et, quand la pluralité n'est pas nécessaire, pourquoi la supposer?

Concluons donc premièrement que l'objet sensible ne produit aucune de ces espèces insensibles, qui, dit-on, agissent sur la puissance sensitive et la déterminent à former la sensation première, étant admis, toutefois, que la qualité de la chose externe peut affecter l'âme de telle façon qu'il y demeure une qualité de même nature, et que cette qualité mentale peut elle-même devenir l'objet d'une sensation autre que la perception de la chose externe. Concluons secondement que, s'il n'existe dans l'espace intermédiaire aucune des « idoles » inventées par Démocrite, de même il n'existe, dans notre laboratoire imaginatif, aucune de ces entités représentatives, de ces natures, de ces espèces qu'y font figurer saint Thomas et Duns-Scot, étant néanmoins reconnu que la notion de la chose sentie demeure acquise à l'entendement après l'acte de la sensation première, et que l'imagination a le pouvoir d'évoquer, pour ses opérations particulières, ces notions des choses individuelles, qui deviennent ainsi les objets de sensations renouvelées.

Telle est la doctrine de Guillaume d'Ockam sur les espèces intermédiaires et sur les espèces impresses ou expresses. Mais le produit de l'imagination, de la fantaisie, le *fantasma*, n'est que le signe de la chose individuellement sentie. Rien de ce qui précède ne concerne donc la puissance intellective. Voici maintenant les conclusions de notre docteur quant aux opérations de cette puissance.

Il n'y a pas d'espèces sensibles; il n'y a pas non plus d'espèces intelligibles. C'est là ce que Guillaume

déclare en ces termes : *Ad habendam cognitionem intuitivam, quæ est prima cognitio intellectus, non oportet ponere speciem intelligibilem, aut aliquid præter intellectum et rem cognitam* (1). Cela est clair et décisif. Ainsi que la sensation a été définie l'acte résultant d'un rapport entre l'objet externe et la sensibilité du sujet, de même, dira-t-on, l'acte intellectuel est un effet déterminé par ces deux causes partielles : la puissance intellective du sujet et la chose par lui sentie. Ni l'un ni l'autre de ces deux actes ne réclame une espèce. Parmi les raisons que Guillaume d'Ockam fait valoir contre la thèse contraire, il y en a de très subtiles, qu'on pourrait prendre pour de simples jeux d'esprit, mais il y en a d'autres qui sont parfaitement déduites. Voici l'une des raisons plus spécieuses que vraiment convaincantes. Le signe représentatif d'une chose suppose une connaissance acquise de la chose représentée. Représenter, c'est rappeler à la mémoire une chose absente ; c'est présenter de nouveau, une seconde fois. Or on dit de l'espèce qu'elle précède la connaissance ; donc elle n'est pas l'image représentative d'un objet connu ; donc elle n'est pas. Voilà certainement un pur sophisme. Parmi les raisons plus valables, nous reproduirons celle-ci. Quel motif allègue-t-on pour supposer, outre l'intellect et l'objet, l'espèce intelligible ? On invoque ce principe : *simile simili cognoscitur ;* d'où l'on argue sententieusement que l'objet corporel et matériel ne peut exercer une action directe sur l'intellect incorporel et spirituel ; et l'on ajoute que ce rôle, que cette action immédiate convient à l'espèce,

(1) *Ibid.*

immatérielle et spirituelle comme l'intellect. Soit ! mais si la nature de l'objet matériel ne lui permet pas d'être l'une des causes partielles immédiates de l'intellection, il ne sera pas non plus cause partielle immédiate de l'espèce intelligible, cette espèce étant, suivant les prémisses, incorporelle et immatérielle. En voulant démontrer qu'elle est nécessaire, on prouve donc qu'elle n'existe pas. Il en est de même de l'objection tirée de l'intervalle qui sépare l'objet externe du sujet intelligent. Si l'on prouve que l'objet ne peut entrer en commerce avec le sujet parce qu'il en est distant, on prouve en même temps que l'objet ne peut former dans le sujet l'espèce intelligible, car il n'est pas moins éloigné de cette espèce que de l'intelligence. Imagine-t-on que l'espèce intelligible ne vient pas immédiatement de l'objet, mais qu'elle tient à l'objet par une chaîne d'espèces dont elle est le dernier anneau ? Mais, outre ce qui a été dit contre l'hypothèse des espèces intermédiaires, ne voit-on pas que le premier-né de ces corpuscules est nécessairement matériel comme l'objet dont il émane, que ses rejetons le sont comme lui, et que ni les uns ni les autres ne peuvent en conséquence produire cette espèce immatérielle dont il est besoin. En somme, la thèse des espèces intelligibles ne se justifie pas ; tout ce qu'on allègue dans l'intérêt de cette thèse s'évanouit devant l'examen. L'intellection est un fait qu'on ne conteste pas, qu'on ne peut contester ; mais c'est un fait dont le mode est pour nous mystérieux. On a beau greffer des suppositions sur des suppositions, on arrive toujours à ce fait, qui est irréductible à tout autre, inexplicable par tout autre, la connaissance intuitive d'un objet matériel par un sujet spirituel. Voltaire écrivait au directeur de

l'*Encyclopédie :* « Tâchez, quand vous serez au mot « pensée de dire que les docteurs ne savent pas « plus comment ils font des pensées qu'ils ne savent « comment ils font des enfants (1). » Guillaume d'Ockam ne s'exprime pas avec cette aisance et cet agrément ; mais, l'opinion de Voltaire n'est-elle pas la sienne ?

Après avoir traité de la connaissance intuitive, Guillaume recherche si quelque espèce est plus nécessaire aux opérations dont le produit est la connaissance analytiquement abstractive. Ceci n'est pas niable : quelque chose la précède dans le sujet. Elle n'est pas, en effet, le simple concept d'une simple vision. Elle succède à ce concept pour le décomposer, pour en tirer une notion qui n'est pas celle d'une nature concrète. Donc quelque chose l'a précédée ; donc il y a dans le sujet quelque chose d'antécédent, *aliquid prævium*, à l'acte de la puissance abstractive, et l'on demande quel est cet *aliquid prævium*, si ce n'est pas une espèce. Quelquefois, répond Guillaume, la notion intuitive de l'objet externe provoque immédiatement l'esprit à déduire un jugement d'un jugement ; d'autres fois cet antécédent, dont la nécessité n'est pas douteuse, est cet *habitus*, cet acquit intellectuel qui procède lui-même d'une abstraction antérieurement formée. Mais, ni dans l'un ni dans l'autre cas, il n'y a lieu de faire intervenir une espèce. S'agit-il enfin de l'abstraction synthétique, qui recueille de plusieurs la notion de ce qui s'accorde, se ressemble, soit essentiellement, soit accidentellement, chez les individus numérables et distincts ? On répond que cette connais-

(1) Voltaire, *Lettres à d'Alembert ;* lettre v.

sance est vague ou déterminée, absolue ou connotative, selon que les connaissances singulières, desquelles elle est abstraite, sont elles-mêmes absolues ou connotatives, vagues ou déterminées. En effet le concept universel, recueilli des concepts singuliers, signifie communément ce que ceux-ci signifient individuellement. Mais il faut remarquer que l'acquisition d'une connaissance intuitive n'apporte aucun changement à la manière d'être de l'intellect ; en d'autres termes, que l'intellect, après avoir acquis mille connaissances intuitives, n'est pas plus disposé qu'il ne l'était auparavant à en acquérir de nouvelles. Or, il n'en est pas de même des connaissances abstractives ; elles viennent d'une faculté qui se perfectionne en s'exerçant ; l'intellect qui a contracté l'habitude d'abstraire est devenu plus prompt à répéter cet acte. C'est cette habitude, cette disposition que l'on a prise pour une chose, et l'on a défini cette chose une entité conceptuelle, une espèce intelligible. Mais, encore une fois, tout cela n'est que fiction. Il a été prouvé que la sensation ne réclame aucune espèce externe ou interne De même, l'intellection intuitive ou abstractive s'explique, autant du moins qu'elle peut s'expliquer, sans ces êtres de raison dont on a tant abusé.

Telle est la théorie de la connaissance qu'a proposée Guillaume d'Ockam. Nous en avons reproduit l'ensemble et les principaux détails, et nous ne regrettons pas la peine que nous avons prise pour en donner une exposition complète, quoique sommaire. Cette théorie est nouvelle ; et comme tout le système qui porte le nom de Guillaume d'Ockam a pour base cette substitution d'une vraie psychologie aux imaginations décevantes de l'idéologie scolastique, nous

ne pouvions avoir trop à cœur de l'étudier et de la faire connaître. Maintenant allons directement aux trois questions. Nous allons voir Guillaume les résoudre avec la plus grande facilité, soit contre les thomistes, soit contre les scotistes, réprimer les longs écarts de la logique, débarrasser la physique de toutes les entités fabuleuses qu'on avait si longtemps considérées comme les véritables objets de la science, et, pour tout dire en un mot, présider à la fondation de cette école du bon sens, de laquelle doit sortir, après les tumultes et les égarements de la Renaissance, cette philosophie tempérée, toujours défiante et toujours tolérante, vouée à la défense de la vérité pour elle-même, que l'on appelle, d'ailleurs à bon droit, la philosophie moderne.

CHAPITRE XXVIII.

Des universaux selon Guillaume d'Ockam.

Les trois questions qui se rapportent à l'universel pouvant être présentées dans un tel ou tel ordre, suivant les convenances particulières du philosophe ou de l'historien, interrogeons d'abord notre docteur sur l'universel avant les choses, puis sur l'universel dans les choses, enfin sur l'universel après les choses, et, le siège de l'universel avant les choses étant, comme on dit, l'entendement divin, avant tout apprenons de Guillaume quelle est son opinion sur la nature de Dieu.

« Dieu, dit Joseph de Maistre, s'appelle : « Je suis ; » « et toute créature s'appelle : « Je suis cela (1). » On ne saurait mieux exprimer une pensée plus juste. Toute créature de Dieu peut donc être définie ; mais Dieu ne peut l'être. Ce qui n'empêche pas que bon nombre des théologiens s'exercent encore à la définir de toutes façons, multipliant avec la plus téméraire fantaisie les attributs qu'ils croient devoir lui conférer. « On ne peut, dit M. de Rémusat, lire sans inquiétude « ces listes interminables d'attributs ingénieusement « déduits les uns des autres, que les auteurs de théo- « dicées nous donnent avec l'aplomb de naturalistes

(1) Jos. de Maistre, *Essai sur le princ. générat. des constitutions* : p. 69.

« décrivant, sous la dictée de l'expérience, les carac-
« tères observables d'un animal ou d'une plante (1). »
A qui s'adresse la critique de M. de Rémusat ? Ces auteurs de théodicées dont les témérités ont inquiété sa prudence philosophique, faut-il les nommer ? Cela semble inutile. Il suffit de savoir qu'ils sont modernes. Admirons donc la sagacité, admirons surtout la sagesse, le courage de cet ancien, qui dans une chaire conventuelle, clerc et ne parlant qu'à des clercs, osa devant eux discourir en ces termes sur les attributs divins : « Les saints d'autrefois ne se servaient pas de
« ce mot « attributs » ; ils employaient le mot « noms. »
« De même que certains docteurs de notre temps
« disent que les attributs divins sont distincts et divers,
« ainsi les docteurs d'autrefois disaient que les noms
« de Dieu sont distincts et divers, plaçant la diversité
« dans les noms, et l'unité, l'identité dans la chose
« signifiée. » On apprécie la finesse et la portée de cette remarque historique. Les docteurs d'autrefois ne connaissaient pas les attributs d'infinité, d'omnipotence ; ils nommaient simplement Dieu tout-puissant, infini. Or, que sont les noms ? Des signes. Et que signifient-ils ? Des vues, des concepts de l'esprit humain. Mais n'abrégons pas, continuons à citer :
« Tu me dis : on prétend que certaines choses ne sont
« pas réellement distinctes et le sont uniquement
« selon la raison ; mais comment faut-il entendre cet
« apophtegme ? Je te réponds que les docteurs d'au-
« trefois l'ont ainsi compris : plusieurs termes pris
« significativement se disent d'un même sujet réel ;
« et, quoique ces termes ne puissent être réellement

(1) Charles de Rémusat, *La philos. religieuse,* dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er août 1867, p. 754.

« distingués, ils peuvent l'être rationnellement... Ainsi « donc un seul sujet réel, sans aucune différence, « aucune diversité, aucune pluralité réelles, corres- « pond à divers modes rationnels, c'est-à-dire à divers « concepts, comme la chose signifiée correspond à « divers signes ; c'est pourquoi l'on dit de Dieu qu'il « peut être l'objet de distinctions rationnelles, parce « qu'il correspond à des concepts distincts, sans qu'il y « ait rien de distinct en lui-même... On voit maintenant « comment doit être résolue la question posée. Ma « solution est que les attributs divins sont distincts « selon la raison, parce que ces attributs sont unique- « ment des qualificatifs conceptuels, exprimés par la « voix ou par l'écriture, propres à signifier, à repré- « senter Dieu, que la raison naturelle peut abstraire « et légitimement déduire de la notion de Dieu (1). » C'est là parler clairement. Quelle est l'origine de la notion de Dieu? Il n'importe ; quand il serait prouvé qu'elle vient de la foi, elle n'en est pas moins l'objet, comme

(1) « Sancti antiqui non utebantur isto vocabulo attributa, sed pro isto utebantur hoc vocabulo nomina ; unde, sicut quidam moderni dicunt quod attributa divina sunt distincta et diversa, ita dicebant antiqui... quod nomina divina sunt distincta et diversa, ita quod non posuerunt distinctionem nisi in nominibus et identitatem et unitatem in re significata... »

« Si dicis tunc : quomodo intelligitur illud commune dictum, quod aliqua non distinguuntur realiter sed solum ratione? dico quod antiqui intelligunt sic illud dictum, quod de aliquibus terminis sumptis significative prædicatur idem esse realiter et non distingui realiter, et tamen de iisdem terminis dicitur distingui ratione... Sic unum et idem realiter, non variatum, sine omni diversitate, pluritate quoque ex parte rei, correspondet diversis rationibus, sive conceptibus, sicut res significata correspondet diversis signis ; et sic Deus dicitur distingui ratione quia correspondet diversis conceptibus sine omni distinctione ex parte sui ; et sic idem Deus realiter est multiplex ratione, ut dixit Augustinus... Ex prædictis patet quid sit dicendum ad quæstionem. Dico ergo quod attributa divina distinguuntur ratione, quia attributa divina non sunt nisi quædam prædicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quæ possunt naturali ratione investigari et concludi de eo. « *Quodlib.;* quodlib. III, quæst. 2.

dit Guillaume, l'objet d'une investigation rationnelle. Voilà donc la raison à l'étude, avec ses instruments d'optique, et Dieu devant elle. Elle voit, elle croit voir en lui certaines qualités, qu'elle désigne par certains noms. Mais ces noms qu'expriment-ils ? Ce qu'elle croit voir, ses vues, ses concepts abstraits. Il est, mais il n'est pas réellement cette chose et, en outre, celle-là.

On devine qu'un tel logicien ne doit pas faire un accueil favorable à la thèse des idées divines. La doctrine de Platon écartée, il discute celle de saint Thomas. On peut, dit-il, ainsi définir l'idée divine : ce qui étant connu par le principe effectif intellectuel sert au principe actif à produire un objet conforme. On a proposé beaucoup d'autres définitions. On a dit, par exemple, que l'idée divine subsiste en Dieu comme participant de son essence. Mais l'essence de Dieu est absolument une, tandis que ses idées sont multiples. Les idées sont en Dieu subjectivement ou objectivement. Or, si les idées sont en Dieu subjectivement et font partie de son essence, voilà cette essence se divisant en autant de parties qu'il y a de ces sujets entitatifs. Si, au contraire, elles sont objectivement en Dieu, elles ne participent pas de son essence, car on ne peut accepter l'essence de Dieu comme une manière d'être objective. Telle est la première conclusion de Guillaume. Voici la seconde : une idée n'est pas non plus un certain rapport existant dans l'essence divine. Ce n'est pas un rapport réel, car de Dieu à la créature il n'y a pas de relation réelle ; ce n'est pas un rapport de raison, car ce serait abaisser l'intellect divin au-dessous de l'intellect humain que d'admettre la nécessité de ce rapport, l'architecte construisant la maison suivant le plan qu'il en a conçu, sans être avec elle,

comme on dit, en rapport de raison. Qu'est-ce donc enfin qu'une idée divine ? C'est tout simplement la créature de Dieu en tant que connue par Dieu. On dit de la créature qu'elle est connue par l'intellect divin avant que celui-ci la produise au dehors de lui-même. Or, connaître ainsi, c'est avoir l'idée de cette créature; d'où il suit que l'idée est la notion de la chose qui doit être et conformément à laquelle doit être cette chose : une notion, et rien de plus. Voici maintenant les propositions qui dérivent de ces prémisses. Premièrement, les idées sont dans la pensée divine non pas subjectivement ou réellement, comme quelques sujets, quelques entités, mais objectivement et intellectuellement, comme des modalités, des actes de l'intelligence; elles sont en Dieu comme sont en lui les créatures pensées par lui. Secondement, autant de choses doivent être essentiellement produites au titre de sujets distincts les uns des autres, autant il y a d'idées de ces choses distinctes objectivement en Dieu. Troisièmement, en autant de parties distinctes peut se diviser le tout des choses (matière, forme, etc., etc.), autant il y a d'idées distinctes en Dieu. Quatrièmement, les idées premières sont les idées des choses singulières, et non celles des espèces et des genres. Cinquièmement, les espèces et les genres, les différences et les autres universaux ne sont pas même, à bien parler, dans l'intellect divin tels que les conçoit l'intellect humain; si pourtant on se borne à les considérer comme devant être ultérieurement des qualités, des modalités de l'âme, singulières *in existendo*, communes *in prædicando*, on peut dire, en ce sens, qu'ils sont pensés par Dieu comme toutes les autres choses singulières. Sixièmement, il ne convient

pas de supposer en Dieu, comme on l'a fait, les idées des négations, des privations, du mal, du péché, car ce ne sont pas là des choses. Septièmement, pour conclure, l'infinité des idées de Dieu est en rapport avec l'infinité de ses œuvres. Qu'est-ce, en effet, pour Dieu, qu'avoir une idée? C'est penser, connaître une créature, et autant il en doit créer autant il en doit penser (1).

Cela paraît déjà suffisamment explicite. Cependant Guillaume d'Ockam croit devoir s'adresser d'autres questions. Les perfections des créatures, pensées éternellement par Dieu, sont-elles réellement distinctes entre elles? C'est sur ce problème que nos réalistes ont, comme on le sait, déliré. Guillaume, qui a fréquenté l'école de Duns-Scot, est mieux que personne renseigné sur leurs écarts ; il n'ignore pas que, pour distinguer entre elles les idées divines, on les a définies des entités positives, réelles, réellement représentatives, et ce sont là des définitions qu'il entend combattre. D'abord il montre où elles conduisent. Toute idée divine étant définie quelque quantité positive, il résulte de cette définition que les idées des créatures qui doivent être produites sont éternellement des entités inséparables de l'essence divine, et qu'ainsi, par exemple, l'*esse creabile* et l'*esse possibile* de toute créature sont de l'essence de Dieu, sont Dieu lui-même. Où cela va-t-il? A un système justement réprouvé. Ce qu'il faut dire, c'est que les perfections des créatures sont dans la pensée de Dieu comme ces créatures y sont elles-mêmes, c'est-à-dire objectivement, intellectuellement et non subjectivement, réellement. Veut-on quelques mots de plus ? Les voici : être

(1) In 1 *Sentent.* dist. xxxv, quæst. v.

objectivement en Dieu, être l'objet de la connaissance divine, cela signifie, sans rien de plus, être connu par Dieu. Non, il n'y a rien là qui donne lieu de supposer qu'il vient de se produire quelque espèce d'être représentatif. Cette pierre n'est pas en Dieu, parce que Dieu la connaît; la connaissance qu'il a de cette pierre n'est pas elle-même une chose, un être; c'est un fait mental, l'acte d'un sujet pensant. Entre les idées divines et les idées humaines toute la différence est celle-ci : chez l'homme, l'idée naît après la perception de l'objet externe ; en Dieu, l'idée précède la production de cet objet, et l'on peut dire, en ce sens, que les choses sont en Dieu virtuellement ; mais toute autre locution doit être rejetée, comme offrant matière à l'erreur. Les idées se distinguent entre elles sans aucun doute, chez Dieu comme chez l'homme ; mais cela veut dire simplement que Dieu, pensant Bucéphale ou Bruneau, ne pense pas Socrate. Supposer, pour motiver cette distinction, des entités, des images subjectivement représentatives, des êtres doués, au sein de l'intelligence divine, de tous les attributs des sujets réels, c'est imaginer de pures chimères (1).

Voilà, en peu de mots, comment le maître des nominalistes s'exprime au sujet des idées divines. Ce langage est assurément beaucoup plus acceptable que celui de Duns-Scot et de saint Thomas. Cependant, il y a lieu de remarquer que c'est encore par comparaison, par analogie, que procède notre docteur. Tel il connaît l'intellect humain, tel il suppose l'intellect divin : telles sont pour lui les idées humaines, de simples

(1) *Ibid.*, dist. XXXVI, quæst. I.

qualités, de simples actes du sujet, telles sont les idées divines, avec les seules différences qu'entraîne après elle la distinction du créateur et de la créature. Nous devrions donc nous inscrire contre ce langage, au nom même des axiômes nominalistes. Mais Guillaume a prévu l'objection qui doit s'élever, du sein de son école, contre toute affirmation absolue quant à la manière d'être de Dieu, et, l'ayant prévue, il a fait la déclaration suivante : « L'homme ne peut connaître ici-bas « ni la divine essence, ni la divine quiddité, ni quoi que « ce soit d'intrinsèque à Dieu, ni quoi que ce soit de la « réalité de Dieu... La loi de la nature est que l'homme « ne connaisse rien en soi, si ce n'est ce qu'il connaît « par intuition (1). Or, quand il fait emploi des seules « forces de la nature, il ne peut, au moyen de l'in- « tuition, s'élever à la vraie connaissance de Dieu... « L'essence divine, la quiddité divine peuvent, toute- « fois, nous être connues par quelque concept qui « leur est propre, non pas simple, mais composé, « que nous formons avec d'autres concepts abstraits « des choses... De même que notre notion de la créa- « ture peut devenir un concept simple et commun, « *potest cognosci in aliquo conceptu communi sim- « plici,* telle est notre notion de Dieu, qui ne peut « être acquise d'une autre manière. De la multitude « des choses communes, identiques, qui sont telles « par ce qui est contenu dans toutes, l'esprit humain « forme, en réunissant toutes ces choses identiques, « un même, qui désigne particulièrement ce contenu ; « et ce qui distingue ces choses communes est ce qui « est en celle-ci, en celle-là, et n'est en aucunes des

(1) C'est-à-dire, qu'on ne l'oublie pas, par la vision externe.

» autres. Donc toutes les choses communes prises « ensemble ne peuvent convenir à rien d'autre qu'à « un même. Or, il y a un grand nombre de concepts « simples, recueillis par l'abstraction, qui, les uns et « les autres, conviennent à Dieu et à quelque créa- « ture ; tous ces concepts, pris ensemble, forment « donc le concept propre de Dieu, et lorsque l'on « arrive à comprendre que ce concept est la repré- « sentation vraie de quelque chose, on connaît Dieu « dans ce concept... Cependant on ne le connaît pas « en lui-même ; ce qu'on connaît ici-bas, c'est un autre « que Dieu. Que sont, en effet, les termes de cette « proposition : la sagesse est quelque être, et pareil- « lement la justice, la charité ? Ce sont des termes » qu'on emploie pour énoncer divers concepts dont « aucun n'est réellement Dieu. Or, les objets de la « connaissance, ce sont tous ces termes. Donc on « connaît par eux autre chose que l'essence même de « Dieu (1). » Et voici maintenant la conclusion de ce raisonnement, conclusion très réfléchie, où nous allons retrouver l'esprit de la sentence rendue contre la thèse des attributs divins : « On peut exprimer par une « dénomination extrinsèque que l'on connaît une « chose, quand on connaît immédiatement ce qui, « propre à cette chose, peut en tenir la place et la « représenter. Le concept n'est pas Dieu lui-même ; « donc la connaissance du concept ne fait connaître « Dieu ni médiatement ni immédiatement. Mais voici la « conséquence : si Dieu ne peut être connu de cette fa- « çon immédiatement, en lui-même, il peut du moins « être connu en autre chose que lui. Ainsi ne pouvant

(1) In prim. *Sentent.* dist. III, quæst. 2.

« pas connaître Dieu en lui-même, nous nous servons « pour nous le représenter d'un concept qui lui est pro- « pre, en attribuant à concept tout ce qu'on peut attri- « buer à Dieu, non comme étant ce concept, mais com- « me étant Dieu... (1). » En d'autres termes, le premier moteur immobile, la cause suprême de toutes les causes secondes, l'éternel auteur de toutes les choses périssables, Dieu, défini de telle et de telle manière, pourvu de tels et de tels attributs, n'est en fait, pour la raison humaine, que le plus universel des universaux.

Qu'est-ce que cette conclusion ? C'est exactement celle de Locke (2) ; c'est encore celle que propose et développe, dans les derniers chapitres de sa *Métaphysique*, l'ingénieux critique de la raison pure. On l'a déjà sans doute remarqué : sur bien des points Guillaume d'Ockam, Locke et Kant se rencontrent et sont en parfait accord. En ce qui regarde la question de Dieu, quelle réserve n'était pas commandée au philosophe du XIVe siècle! Cependant, que l'on pèse l'un après l'autre tous les termes de la déclaration que nous venons de reproduire, on verra que la notion de Dieu s'y trouve réduite à un concept subjectif, venu de l'expérience, formé par la raison, qui représente la somme de diverses qualités abstraites des choses, mais ne répond

(1) « Denominatione extrinseca potest dici aliquid cognosci, ex hoc quod aliud immediate cognoscitur quod est proprium sibi, et hoc stare et supponere pro eo. Et non sequitur conceptus est Deus : ergo per hoc quod conceptus cognoscitur, non cognoscitur Deus nec mediate, nec immediate ; sed sequitur quod propter hoc non cognoscitur immediate et in se, sed in alio potest bene cognosci. Et hoc non est aliud nisi quod non possumus Deum in se cognoscere, utimur pro eo uno conceptu proprio, attribuendo sibi quidquid potest Deo attribui, non pro se, sed pro Deo. Et illum conceptum prædicamus non pro se, sed pro Deo, de omni illo de quo posset Deus ipse in se cognitus prædicari. » In prim. *Sentent.* dist. III, quæst. 2.

(2) *Essai philosoph.* livre II, ch. XXIII.

aucunement à la notion de Dieu lui-même, attendu que la vraie notion d'un objet est une idée simple, donnée par l'intuition, et qu'on ne peut, ici-bas, connaître suivant ce mode, c'est-à-dire voir, *intueri*, l'essence même de Dieu. Cela est clair. Et ne faut pas restreindre la portée de cette décision vraiment philosophique. Saint Thomas, saint Bonaventure, Duns-Scot et bien d'autres théologiens ont déjà prétendu qu'on ne peut, en ce monde, avoir la science, la connaissance parfaite de Dieu ; mais, nous l'avons fait remarquer, ce n'est pas là ce qu'on peut appeler un scepticisme sincère. Quand tous ces théologiens s'expriment ainsi, c'est pour distinguer les deux états de la créature, l'état de déchéance et l'état de gloire, et d'ailleurs ils accordent que la raison déchue peut encore s'élever d'elle-même à une connaissance, imparfaite sans doute, du moins suffisante, de la première des substances séparées. Or c'est précisément cette notion rationnelle de la substance divine que Guillaume d'Ockam critique et définit un concept arbitrairement composé ; composé de concepts qui sans doute expriment quelque chose de Dieu, *aliquid Dei*, mais ne désignent pas Dieu lui-même, la substance, l'essence de Dieu, *quod est Deus*. Ainsi non-seulement Guillaume rejette absolument la thèse de la connaissance *a priori*, la thèse de saint Anselme ; il va plus loin encore : abordant à son tour la notion *a posteriori*, il démontre qu'elle est nécessaire, il est vrai, mais insuffisante, comme ne représentant pas la réalité de son objet. Duns-Scot avait défini la notion de Dieu une notion abstraite. Hervé le Breton était ensuite venu prouver qu'une notion abstraite n'est la preuve d'aucune actualité. Guillaume d'Ockam reproduit la proposition de son maître et reconnaît que

les thomistes l'ont justement critiquée. Cependant, déclare-t-il aussitôt, cette notion abstraite de Dieu, cette notion qui ne représente pas son objet, c'est la seule notion de Dieu que possède la raison de l'homme, la seule qui lui permette de soupçonner, de deviner, de poser l'entité mystérieuse de la suprême cause. Faut-il en désirer une connaissance plus parfaite ? Sans aucun doute ; mais, en attendant, il faut s'en tenir à ce qu'on sait (1).

Arrivons maintenant au second problème. Quel est, au jugement de Guillaume, cet universel que Duns-Scot et les siens appellent la nature commune, le suppôt substantiel de toutes les différences accidentelles ? Sur ce point Guillaume doit s'exprimer en des termes peu différents de ceux dont saint Thomas a fait usage. Il importe, toutefois, de s'arrêter à ce qu'il déclare à ce propos, car c'est là ce qui doit être surtout remarqué, ce qui doit avoir le plus de succès dans l'école, ce qui doit être, aux yeux de Leibniz, le principal titre de Guillaume d'Ockam à la reconnaissance des philosophes. Nous ferons ici comme Tennemann, nous suivrons l'ordre dans lequel notre docteur se pose à

(1) Pour obtenir la conclusion finale du nominalisme sur la notion de Dieu, il faut aller encore au delà des termes employés par Guillaume d'Ockam, par Locke et par Kant. Nous la trouvons dans la *Physique* de Hobbes : « Quidquid imaginatur finitum est. Nulla ergo est idæa, neque conceptus, qui oriri potest a voce hac *infinitum*... Quando dicimus rem aliquam esse infinitam, hoc tantum significamus non posse nos illius terminos rei et limites concipere : *neque aliud est concipere præter nostram impotentiam propriam*. Itaque nomen Dei non usurpatur ut illum concipiamus, est enim incomprehensibilis, sed ut honoremus ; et quoniam quidquid concipimus perceptum est ante in sensatione, nulla inesse homini potest imago rei quæ non sit percipienda sensibus. Nemo itaque concipere aliquid potest, nisi sit in loco et finita aliqua magnitudine præditum, et divisibile in partes. » Hobbesius, *Physica*, p. 204. Voir le *Mémoire* de M. Damiron sur Hobbes (*Mémoires de l'Acad. des sciences morales et politiques*, t. III).

lui-même les questions controversées, dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre le Lombard.

La première thèse qu'il aborde est celle-ci, que, sur le témoignage d'Aristote, il met au compte de Platon : l'universel univoque est une certaine chose, existant réellement hors de l'âme, intrinsèque à chaque singulier et de l'essence de chaque singulier, mais réellement distincte de chaque singulier, comme elle l'est d'ailleurs de tout autre universel. Ainsi l'homme universel est une chose vraie, existant réellement hors de l'âme, au sein de chaque homme, mais réellement distincte de chaque homme individuel, de l'animal universel, de la substance universelle et de toutes les espèces, de tous les genres. A ce compte, autant il y a d'universaux prédicables *in quid* de quelque singulier, autant il y a de choses réellement subsistantes dans la nature, au titre de substances indivises. C'est la thèse du réalisme extrême. Guillaume la condamne en quelques mots dont nous n'avons pas besoin de faire remarquer la précision et l'énergie : *Ista opinio est simpliciter falsa et absurda* ; « Cette opinion est tout simplement fausse et absurde. » Quoi ! l'on ose prétendre qu'il existe, par exemple, une chose indivise chez tous les êtres, étant leur nature commune, leur commune substance. La foi dit bien, il est vrai, que l'essence divine est en plusieurs, sans que cette manière d'être en altère la mystérieuse unité ; mais l'expérience commune atteste qu'il n'existe rien de tel au sein des choses. Toute chose faisant nombre avec une autre chose distincte d'elle est par elle-même numériquement une, parce que tout nombre est une collection d'unités; d'où il suit qu'une nature distincte réellement de tous les singuliers ne pourrait faire nombre avec eux que com-

me un tout positif, réellement séparé de ces singuliers; donc cette nature ne serait pas en eux, ne serait pas de leur essence. En outre, si l'universel était naturellement séparé de tous les singuliers, il serait lui-même un singulier. Or, aucun universel n'est une substance singulière, une en nombre, car si l'on attribuait à l'universel cette singularité, cette unité, je pourrais dire que Socrate est un universel. Il n'y a pas, en effet, de raison pour que telle substance singulière soit un universel plutôt que telle autre. Donc, aucune substance singulière n'est un universel; mais toute substance est une en nombre et singulière, puisque toute chose est une et non plusieurs choses (1). On ne l'a pas oublié, cet

(1) « Quod nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens evidenter probari potest. Primo sic : nullum universale est substantia singularis et una numero. Si enim diceretur quod sic, sequeretur quod Socrates erit aliquod universale, quia non major est ratio quod unum universale sit una substantia singularis quam alia. Nulla ergo substantia est aliquod universale. Omnis vero substantia est una numero et singularis, quia omnis res est una res et non plures. Si enim est una res et non plures est una numero.... Si autem aliqua substantia est plures res, vel est plures res singulares, vel plures res universales. Si primum detur, sequetur quod aliqua substantia erit plures homines, et tunc, quamvis universale distinguatur a particulari uno, non tamen a particularibus. Si autem aliqua substantia erit plures res universales, accipio unam illarum rerum universalium et quæro aut est plures res, aut una et non plures. Si secundum detur, sequitur quod est singulare. Si primum detur, quæro : aut est plures res singulares aut plures res universales, et sic processus erit in infinitum, vel stabitur quod nulla substantia est universalis ita quod non est singularis. Item si aliquod universale erit substantia una existens in substantiis singularibus, distincta ab eis, sequetur quod posset esse sine illis, quia omnis res prior alia naturaliter potest per divinam potentiam esse sine ea. Sed consequens est absurdum : igitur, etc. Item, si illa opinio esset vera, nullum individuum posset creari si aliquod individuum præexisteret, quia non totum esse caperet de nihilo si universale quod est in eo prius fuit in alio. Propter idem sequitur quod Deus non posset unum individuum simpliciter adnihilare nisi cetera individua destrueret, quia, si adnihilaret aliquod individuum, destrueret totum quod est de essentia illius individui, et per consequens destrueret illud universale quod est in eo et aliis, et per consequens alia non manerent cum non possent manere sine parte suæ substantiæ quale ponitur illud universale..... Aliæ rationes multæ

argument est celui d'Abélard contre Guillaume de Champeaux. Que d'autres paralogismes contient encore cette thèse ! Guillaume en tire même, pour justifier son arrêt, plusieurs absurdités. Il se demande ensuite quel besoin on peut avoir, on croit avoir de la poser. On veut sans doute expliquer de cette manière comment l'essence se dit à la fois de plusieurs singuliers; ou bien, l'on ne sait pas autrement placer au-dessus des atteintes du scepticisme la science des choses, les termes généraux, les définitions. Mais, si c'est là le but qu'on se propose, on ne l'atteint guère. Cette nature commune, que l'on donne pour réellement distincte des singuliers, ne leur attribuerait pas l'essence comme en étant réellement distincte. Que si l'on écarte la supposition d'une distinction réelle, cette nature commune devient une partie de la chose subsistante. Mais une partie n'est pas un prédicat essentiel ; on ne dit pas de Socrate que c'est la matière, que c'est la forme ; on ne dit pas davantage que c'est l'humanité. Il n'est donc pas besoin d'admettre, pour sauver le principe de la définition prédicamentale, que l'objet de cette définition est une chose quelconque autre que le sujet et cependant intrinsèque au sujet. Quant à ces propositions diverses et nombreuses qui constituent la science des choses, il suffit, pour faire voir combien elles sont

possunt adduci quas causa brevitatis pertranseo, et eamdem conclusionem confirmo per auctoritates..... Ex prædictis auctoritatibus potest colligi quod nullum universale est substantia, qualitercumque consideretur. Unde consideratio intellectus non facit quod aliquid sit substantia vel non substantia, quamvis significatio termini faciat quod de illo non pro se prædicetur hoc nomen substantia vel non prædicetur...,. Et ideo simpliciter est concedendum quod nullum universale est substantia quomodocumque consideretur, sed quodlibet universale est intentio animæ quæ secundum unam opinionem probabilem ab actu intelligendi non distinguitur. » *Logica*, prim part , cap. xv. — Voir la même démonstration dans le comment. sur le premier livre des *Sentences* ; dist. II, quæst. 4.

désintéressées dans la question présente, de rappeler que toute science réelle ou rationnelle se fonde sur ces propositions, qui sont seules, en effet, le véritable objet de la connaissance (1). Il importe donc peu à la science des choses que les termes d'une proposition soient des choses hors de l'âme, ou soient simplement des concepts représentant les manières d'être générales des choses. A quoi sert alors l'hypothèse des essences universelles, distinctes réellement des choses singulières ? A rien : *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora* (2).

Des réalistes plus exercés exposent leur opinion en d'autres termes. Reconnaissant que la logique et la philosophie naturelle repoussent également la thèse des essences indivisément universelles et intrinsèquement unies aux singuliers, ils préfèrent dire que l'universel est une chose vraie, réelle hors de l'âme, distincte de l'individu auquel elle est inhérente, mais numériquement multipliée, diversifiée, suivant le nombre des individus. Ainsi, disent-ils, l'humanité, qui est en Socrate se distingue réellement de l'humanité qui est en Platon ; mais la cause de cette distinction n'est pas la nature même de l'humanité, qui, par elle-même, *per se*, est universelle et commune ; cette cause est la différence individuelle qui vient saisir, resserrer, comprimer, *contrahere*, en Socrate, le tout qu'elle lui confère séparément, distinctement. Quelques scotistes prétendent que cette opinion est celle de leur maître. Mais, répond Guillaume d'Ockam, une chose

(1) « Sciendum quod scientia quælibet sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quæ sciuntur, *quod solæ propositiones sciuntur.* » In I *Sent.* Dist. II, IX, IV.

(2) In *Sentent.*, lib. I, dist. XXXI.

ne saurait être distinguée d'une autre chose par quelque principe extrinsèque, et puisque la différence, réellement distincte de l'universel, ne lui est pas intrinsèque, l'universel ne saurait être formellement distingué par elle. Si donc l'humanité qui est en Socrate se distingue réellement de l'humanité qui est en Platon, cette distinction ne vient pas de la différence, elle vient de la manière d'être propre de l'humanité. Or, si telle est la manière d'être propre de l'humanité qu'elle soit naturellement divisible entre celui-ci et celui-là, elle n'est pas universelle ; donc il n'y a rien d'universel dans le particulier.

Mais le Docteur Subtil a rencontré des interprètes plus déliés encore que les précédents, qui présentent en ces termes la thèse de l'école franciscaine. L'universel est une chose hors de l'âme, une chose formellement distincte sans être distincte réellement. Ainsi, disent-ils, en toute chose existant hors de l'âme, soit totale, soit partielle, se trouvent à la fois une nature commune et une différence qui singularise cette nature, *contrahens hanc naturam ad singularitatem*, et c'est la différence contractant cette nature qui fait que la chose devient ceci, cela, *ut sit hæc res*. Or, sans être réellement distincte de la différence, la nature l'est formellement : en ordre de génération, *naturaliter*, la nature précède la différence, et, comme première en ordre de génération, elle est en elle-même indifférente à devenir tel ou tel singulier. D'où lui vient donc la singularité ? Elle lui vient d'une chose qui se présente à sa rencontre et contracte avec elle une intime union ; elle lui vient de cette différence individuelle, *differentia individualis contrahens*, qui, par elle-même, est déjà formellement celle-ci, celle-là.

Ainsi la condition nécessaire de la nature commune est d'être en chacun des individus, d'être unie d'une manière indissoluble aux sujets individuels et de réaliser un même avec la différence individuante, un même tout réellement individuel ; d'où il suit que, prise comme une en nombre, comme un tout universel existant en plusieurs sans aucune différence, cette nature n'est pas vraiment une entité du genre de la substance. Ceux qui l'ont ainsi définie se sont trompés. Quelle est, en effet, selon Duns-Scot, la nature de la différence? Nous l'avons dit en exposant sa thèse sur le principe d'individuation. Ce n'est pas une négation, ce n'est pas un accident, ce n'est pas une matière ; c'est quelque chose du genre de la substance et cette chose quelconque est intrinsèque à l'individu ; c'est la dernière réalité de l'être en tant que matière, de l'être en tant que forme, de l'être en tant que composé. De telle sorte, en toute chose, soit partielle, soit intégrale, on distingue plusieurs formalités : notamment la réalité de la nature, antérieure à la différence, et la réalité qui, venant de la différence, fait que cette chose est formellement celle-ci, non celle-là. Cependant ces formalités ne sont pas des choses essentiellement distinctes, séparées ; elles s'unissent en une même chose, bien qu'elles soient en elles-mêmes cette réalité et cette autre réalité. Voilà, selon quelques franciscains, la vraie doctrine de leur maître.

Guillaume d'Ockam oppose à cette doctrine les conclusions suivantes. Toute chose singulière est singulière par elle-même ; la singularité, l'unité, l'identité ne sont pas attribuées à cette chose par une détermination ultérieure, venant d'une formalité réelle. De la formalité commune procède, dit-on, la dissemblance ; et l'on

ose prétendre, en alléguant l'autorité de Duns-Scot, que cette ressemblance, cette différence sont en elles-mêmes « quelques petites choses, distinctes des choses « prises absolument. » C'est là vraiment une supposition ridicule. Les « laïques, » répond Guillaume (ce qui veut dire les ignorants), qui n'ont assurément aucune connaissance de ces petites choses, éprouvent-ils quelque embarras à constater que deux hommes blancs sont deux hommes semblables (1)? Il est donc, pour parler sérieusement, inutile de les supposer. Et il n'y a pas plus de raison d'admettre cette quantité que certains thomistes adjoignent à la matière comme une sorte de formalité nécessaire. Dès qu'une substance occupe dans l'espace un lieu quelconque, elle est par elle-même déterminée, elle a par elle-même telle étendue, telle quantité. On peut logiquement abstraire la quantité de la matière; réellement on ne peut distinguer la matière de sa quantité (2).

(1) « Laici, nihil intelligentes de rationibus, ita indubitanter dicunt duos homines albos esse similes sicut dicunt eos esse albos : quod non esset verum si similitudo esset quædam parva res de qua laicus nihil intelligit. » Quodlib. VI, quæst. 8.

(2) « Quando propositio verificatur pro rebus, si duæ res sufficiunt ad ejus veritatem, superfluum est ponere tertiam. Sed istæ propositiones : *Substantia materialis est quanta ; substantia materialis est circumscriptive in loco : substantia materialis habet partem extra partem,* et sic de similibus, verificantur pro rebus, et ad verificandum tales propositiones sufficit substantia cum suis partibus intrinsecis et locus, quia impossibile est quod substantia materialis sit in aliquo loco toto et partes suæ sint in partibus loci, nisi omnes illæ propositiones sint veræ si formentur ; ergo superfluum est ponere tertiam rem quæ sit quantitas ad verificandum illas propositiones. Sed non ponitur propter aliam causam ; ergo, etc., etc. » Quodlib. IV, quæst. 24. Guillaume dit de même ailleurs: « Quantitas non est res distincta realiter a substantia et a qualitate, sed aliqua quantitas est realiter eadem cum substantia et aliqua quantitas est realiter eadem cum qualitate ; unde quantitas non est nisi res existens circumscriptive in loco, si sit aliquis ambiens ipsam. *De sacram, altaris*; quæst. proœm. III, art. 2. Et plus loin, cap. XXVIII : « Non solum substantia potest esse quan

Toute chose, toute substance, est par elle-même singulière. Deux choses unies l'une à l'autre n'en font pas une seule, mais en font deux ; donc chacune d'elles est une par elle-même. Dire qu'une chose est singulière c'est dire qu'elle est celle-ci et non celle-là, et dire qu'elle est singulière, qu'elle est celle-ci, non celle-là, c'est simplement dire qu'elle est (1). Donc il n'y a pas lieu de rechercher le principe d'individuation. Être, exister, c'est être déterminé singulièrement, et cette détermination est un effet direct de la cause créatrice. Il n'y a rien entre Socrate et Dieu, ni matière, ni forme. Tous les intermédiaires imaginés sont de « purs riens, » *purum nihil* (2).

Enfin Guillaume se demande si l'universel est, de quelque manière que ce soit, à un titre quelconque, une réalité distincte de l'universel mental, conceptuel ? Guillaume a d'abord combattu les platonisants, qui ont pris isolément les universaux pour les considérer comme certaines natures réellement distinctes des individus eux-mêmes ; ensuite il s'est déclaré contre

sine quantitate addita sibi, sed etiam substantia est quanta per suas partes substantiales sine omni quantitate quæ sit alia res absoluta distincta realiter a substantia et qualitate. »

(1) « Est tenendum indubitanter quod quælibet res imaginabilis existens per se, sine omni addito, est res singularis et una numero ; ita quod nulla res imaginabilis est per aliquod additum sibi singularis, sed illa est passio insequens immediate omnem rem, quia omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia. » *Super art. veterem,* in proœmium libri *Prædicabilium.*

(2) « An quilibet effectus simplex sit purum nihil antequam producatur? Et dico quod sic. . Non realius habet esse forma in potentia materiæ quam in potentia agentis ;... forma simplex est purum nihil... Similiter anima intellectiva est in potentia corporis et gratia in potentia animæ, et tamen utrumque est purum nihil. Præterea forma ante suam productionem nec est essentia, nec existentia : ergo est purum nihil. Præterea existentia talis formæ nihil est antequam producatur ; ergo etiam essentia, quia idem sunt... Proprie loquendo, forma non generatur, sed totum compositum. » *Quodlib.*, quodlib. II, quæst. 8.

l'hypothèse des universaux unis aux particuliers, mais formellement distincts des particuliers, comme possédant une actualité propre, antérieure aux différences individuelles ; enfin, il a rejeté l'explication fournie par quelques franciscains, l'explication obscure, bien que purement logique, suivant laquelle il y aurait dans l'individu deux réalités, l'une individuelle, l'autre commune, avec cette conjecture complémentaire, et pareillement chimérique, que, la réalité individuelle dominant la commune, l'individualiserait par une sorte de contraction. Maintenant Guillaume se tourne vers d'autres docteurs, qui défendent encore, mais en des termes plus réservés, plus timides, la substantialité de l'universel objectif. Ceux-ci reconnaissent que les universaux ne se distinguent pas naturellement des choses individuellement déterminées ; ils ajoutent même que l'intellect les en distingue seul, suivant le mode purement subjectif de l'abstraction ; ils soutiennent, toutefois, qu'ils sont, comme universaux, certaines choses hors de l'intellect. Ainsi, dans cette opinion, la forme du genre n'est pas, en elle-même, une forme simple ; cette forme se partage naturellement entre les formes des espèces, et l'intellect, qui possède la faculté de réunir ce qui est divisé, est le seul auteur des universaux pris pour des unités communes. Intellectuellement, la forme de l'espèce, du genre, est vraiment universelle ; mais réellement, c'est-à-dire déterminée dans tel ou dans tel sujet, elle est individuelle. Ainsi la même chose est, suivant sa nature essentielle, *secundum esse suum*, réellement, effectivement individuelle, et intellectuellement universelle. Ce qui revient à dire, avec un peu moins de subtilité, que la même chose est, sous un aspect, individuelle, et, sous un

autre aspect, universelle ; que toute entité positive, par cela seulement qu'elle existe hors de l'âme, est individuelle, mais que, se présentant à l'intellect, soit comme déterminée, soit comme confuse, elle est, en premier lieu, individuelle, en second lieu, universelle. Ici Guillaume est près d'accorder ce qu'on lui demande ; mais, avec beaucoup de raison, il trouve qu'on exprime une chose claire en des termes qui ne le sont pas. Pourquoi dire, en effet, qu'une chose réellement singulière devient universelle par le seul fait d'une considération de l'intellect? L'intellect ne change pas la nature des choses. La nature des choses est la singularité. Que l'intellect les connaisse ou ne les connaisse pas, elles sont et demeurent singulières, ce qu'elles sont nécessairement, ce qu'elles sont par la volonté de Dieu (1).

Rien n'est dans les choses à titre universel, rien n'existe universellement. Voilà ce que déclare très-fermement Guillaume d'Ockam, après avoir tour à tour discuté les thèses diverses de l'école réaliste. Qu'est-ce donc que l'universel ? Un pur nom, un son de voix, *mera vox*, *flatus vocis ?* On n'a pas manqué d'attribuer

(1) In I *Sent.* dist II, quæst. 7. « In responsione ad quæstionem, inter cætera tangit quod res potest esse subjectum et prædicatum, quod potest concipi et intelligi, docens quod nulla consideratione vel operatione intellectus, res potest mutari, sed bene denominatione extrinseca nominari, et tali quæ competit intellectui primo, sive intellectus considerationi, seu quæ competit alicui præcise per operationem intellectus, ut esse pars propositionis, subjectum aut prædicatum, etc., etc. Et ideo intellectus non potest rem singularem facere universalem, nec econtra. Et ideo, si esset aliqua natura universalis, intellectus non posset illam universalitem fabricare, sed necessario esset talis ex natura rei. Dehinc respondet quod, licet aliqua res composita realiter ex partibus posset dividi in partes reales ex quibus componitur, et ita necessario sit res vera, hoc tamen non oportet cum aliquid dividitur in suas partes, sicut signum i nsua signata. Sic vox aliqua. vel nomen substantiale dividitur in species et genera. » G. Biel, eodem loco.

cette opinion à notre docteur (1). Il dit en effet : « Au-« cune chose n'est universellement hors de l'intellect « humain, ni par elle-même, ni par l'addition de quel-« que réalité ou de quelque imagination rationnelle ; « de quelque manière qu'on l'envisage ou qu'on la « conçoive, aucune chose n'est universellement ; il « n'est pas moins impossible qu'une chose soit uni-« versellement hors de l'intellect, de quelque manière « que ce soit, si ce n'est par convention (comme, par « exemple, ce mot « homme, » qui est singulier, « exprime une idée universelle) qu'il est impossible « qu'une considération quelconque, fondée sur une « vue quelconque de l'être, fasse d'un homme un « âne (2). » Mais il faut bien comprendre ce langage. Il s'agit de savoir si l'universel peut, à quelque titre, être pris pour une chose, une chose du genre de la substance. Non certes, répond Guillaume d'Ockam, ce n'est pas une telle chose, à moins qu'il suffise aux partisans obstinés des entités universelles d'accepter pour leur universel réel ce son (chose, en effet, subsistant hors de l'intellect) que produit la voix en nommant une espèce, un genre. Mais s'ensuit-il que ces vocables ne représentent rien ? Vingt fois, dans ses divers ouvrages, Guillaume d'Ockam aborde cette question et la traite amplement. On sent qu'il craint d'être mal compris, d'être mis au nombre des sophistes discrédités qui passent pour les disciples du chanoine de Compiègne, et qu'il a fort à cœur de s'expliquer à ce sujet. Nous ne négligerons pas ses explications. Les voici.

Il s'est rencontré, dit-il, quelques maîtres qui ont

(1) M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 235 et suiv.

(2) In prim. *Sentent.* dist. II, quæst. 7

refusé tout fondement à l'universel, pour le considérer comme une frivole invention des dialecticiens. Eh bien ! au jugement de Guillaume, qu'on le retienne, ces maîtres ont commis une grave erreur (1). Quoi ! Ne semblait-il pas tout à l'heure être de leur avis ? On l'a pu croire, mais, en le croyant, on lui prêtait une opinion qui n'est pas la sienne. Il disait tout à l'heure que si l'on s'obstinait à soutenir que des universaux quelconques existent réellement, objectivement, hors de l'intelligence, il admettait volontiers la thèse de ces universaux réels, à la condition qu'ils seraient définis de purs sons de voix ; maintenant il va contredire les gens qu'ils prétendent que, n'étant pas réel hors de l'intelligence, l'universel est conséquemment un signe sans valeur, un prédicat fictif, qui ne répond à rien. Son opinion est donc que l'universel est, sinon dans la nature, du moins dans l'intelligence, autre chose qu'une imagination vaine, *tantum ex institutione voluntaria.*

Que l'on veuille bien se rappeler les principales données de sa doctrine sur les espèces intellectuelles ; elles contiennent toute sa doctrine sur les universaux. Deux opinions lui semblent à peu près également probables. La première consiste à dire que l'universel ne possède, à aucun titre, l'existence subjective ; qu'il n'est un sujet, un acte, ce qu'on appelle proprement une realité discrète, ni dans l'âme, ni hors de l'âme ; que c'est une fiction intellectuelle, *fictum quid*, qui est objectivement à l'égard de l'âme, et que cette exis-

(1) « Quarta posset esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua, *sed tantum ex institutione, illo modo quo vox est universalis,* quod nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere prædicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria.... Sed hæc opinio non videtur vera. » In prim. *Sentent.* dist. II. quæst. 8.

tence objective de l'universel répond simplement à ceci : être intellectualisé, être pensé. Suivant la seconde opinion, l'universel est un qualificatif mental, qui signifie les manières d'être communes des objets externes, de même qu'un mot est, par convention, le signe commun de plusieurs choses. Ainsi le genre, même le plus général, existe réellement au sein de l'âme qui l'a produit. Il n'y est pas toutefois comme tenant lieu d'un objet identique à lui-même, il y est comme représentant plusieurs singuliers. En outre, la réalité qu'il possède, suivant les termes de cette définition, ne constitue pas une essence distincte de l'essence de l'âme ; mais il adhère à l'âme, et, l'âme étant une substance réelle, il reçoit d'elle en participation le degré de réalité que tout sujet confère à son objet.

Ces deux opinions pourraient être aisément ramenées à une seule ; elles ne diffèrent, il nous semble, que par l'opposition de ces mots *fictum quid* et *qualitas mentis*, et il nous importe peu qu'une idée, chose si peu susceptible d'une définition rigoureuse, soit définie quelque modalité de l'âme ou quelque création de l'intellect, pourvu, toutefois, que cette création soit donnée, comme elle l'est ici, pour objective, non pour subjective. Mais, ne l'oublions pas, nous sommes en scolastique, et, en scolastique, le choix des mots est toujours une grande affaire. Distinguons donc, comme le veut Guillaume d'Ockam, les deux définitions, les deux opinions qu'il nous présente.

A la première de ces opinions on oppose que l'objet de l'intellection est ce qui est intellectualisé par l'acte intellectuel. Or cet objet est nécessairement une chose du dehors. En effet, quand on dit : « L'homme est un « animal, l'homme est doué de raison, l'homme est

une substance, » on parle de l'homme réel, réellement existant hors de l'âme, et non pas d'un *quid fictum*, d'une fantastique vision de l'intellect. Voici donc la question : qui détermine l'acte intellectuel ? Est-ce l'objet externe ? Alors il est prouvé que cet objet compte au nombre des choses. Si ce n'est pas l'objet externe, il faut alors reconnaître que l'intellect ne possède pas une vraie notion de l'universel réel, soit distinct des choses, soit inhérent aux choses, et que toute définition prédicamentale est chimérique, ou, du moins, arbitraire. Cependant la fiction que l'on suppose est une similitude. Similitude de quoi ? Il est impossible qu'elle le soit d'elle-même ; elle l'est donc de quelque objet. Ainsi l'on argumente contre la première opinion. A la seconde on répond en deux mots : le concept représentant la chose suivant laquelle il est formé, tout concept sera nécessairement individuel si toute chose est individuelle. Par conséquent si le concept est universel, il représente, non pas une chose individuelle, mais une chose universelle.

Pour la première opinion Guillaume d'Ockam réplique ainsi. On demande quel est objet qui détermine la connaissance. Il n'y a pas un seul objet ; il y en a deux. L'un de ces objets est celui qui détermine l'intellect en puissance à produire un acte quelconque. L'autre est l'objet que l'acte même produit au sein de l'âme, et cet objet ne se distingue pas en essence de l'intellection même, *et ejus esse non est nisi intelligi*. Cela dit, Guillaume va continuer son raisonnement, quand il entend les partisans des espèces qui l'interpellent ainsi : Quoi ! vous le reconnaissez, l'intellect étant mis en mouvement, un acte est produit, cet acte est par vous défini quelque objet, et vous prétendez

ensuite que cet acte, cet objet, n'est pas essentiellement distinct de l'âme. Voilà ce qu'un logicien ne pourra jamais admettre. Guillaume se retourne aussitôt vers ces interrupteurs incommodes. Le concept et l'acte de concevoir doivent être, leur répond-il, distingués, mais non séparés. S'il plaît de dire que l'acte de concevoir peut, comme antérieur, être sans le concept, il faut avouer que l'acte de concevoir peut être sans objet, et que, par l'effet de cet acte, on ne conçoit rien. Qu'est-ce alors que cette conception par laquelle rien n'est conçu? La vérité est que, dans toute conception, le sujet et l'objet se confondent, et forment essentiellement un même, bien qu'ils soient séparables par l'analyse. Les partisans des espèces insistent-ils? S'ils insistent, Guillaume n'hésitera pas à sacrifier la première des opinions par lui présentées comme probable, pour s'en tenir à la seconde. Alors il ne dira plus que la connaissance a deux objets, l'un externe, l'autre interne. La pluralité ne devant pas, selon ses principes, être supposée sans nécessité, il abandonnera comme inutile cet objet interne auquel on s'obstine à vouloir attribuer une existence subjective, et, ne parlant plus que de l'objet externe, il dira : Oui, sans doute, l'acte de connaître universellement a pour objet la chose externe ; mais s'ensuit-il que la chose externe soit essentiellement conforme à l'universel conceptuel ? Non, assurément. En effet, le concept universel, représentant les qualités les plus générales des choses, ne vient pas de la considération d'une seule de ces choses, mais du rapprochement, de la comparaison de plusieurs. Il y a donc, en plusieurs ou en tous, des similitudes, des convenances vraiment réelles, réellement vraies. Qui en doute? Oui certaine-

ment la notion universelle a son fondement réel dans la nature des choses. Le reconnaître c'est simplement adhérer à l'évidence. L'idée universelle, *qualité* de l'âme, *intention* de l'âme, n'est pas une imagination frivole ; c'est un concept recueilli, suivant la droite raison et conformément au témoignage de l'expérience, soit des choses mêmes, soit des manières d'êtres similaires des choses. Mais puisque ces manières d'être sont naturellement en plusieurs, elles ne forment pas dans la nature des essences indivisément universelles ; c'est dans l'âme, dans l'intellect, qu'elles atteignent cette unité. On définira donc l'universel : « Un concept singulier, signifiant à la fois plusieurs « singuliers, dont il est une similitude naturelle, non « pas quant au mode de l'existence, mais quant au « mode de la représentation (1). »

Nous croyons avoir fait connaître toute la doctrine de Guillaume sur les différents modes de l'universel. Ce n'est pas un de ces systèmes obscurs, tourmentés, comme celui de Duns-Scot, dont il faut avoir étudié toutes les parties avant de commencer à les comprendre. A peine Guillaume a-t-il dit son premier mot qu'on soupçonne déjà quel doit être le dernier. Rien n'est plus simple que son langage, rien ne s'enchaîne mieux que ses démonstrations, et comme la logique de l'orateur n'est jamais contredite par le bon sens de l'auditeur, l'auditeur et l'orateur raisonnent, argumentent ensemble et formulent ensemble les mêmes décisions. En résumé, voici les trois réponses de Guillaume aux trois grandes questions scolastiques.

La première proposition réaliste est celle-ci : l'universel est, comme essence indivise, ou comme essen-

(1) G. Biel, In 1 *Sentent.*, dist. II, quæst. 8.

ce divisible, une entité du genre de la substance. Sur ce point Guillaume déclare que, dans la nature, toute essence est singulièrement, aucune n'est universellement. Il accorde sans doute que tous les individus ont des manières d'être plus ou moins universelles, qui permettent de les classer dans telle espèce, dans tel genre, et que, l'expérience attestant la réalité de ces manières d'être, les espèces et les genres existent bien en quelque sorte réellement ; mais il nie que ces universaux aient, en eux-mêmes, quelque titre à l'existence, c'est à dire qu'il existe, soit en dehors de Socrate et de Platon, soit en Socrate et en Platon, un homme universel, constituant une essence actuellement conforme à ce que représente dans l'intellect ce terme universel : l'humanité.

La deuxième proposition de l'école réaliste est que les notions universelles, recueillies soit de l'essence réellement universelle (c'est le système de Duns-Scot), soit des similitudes essentielles des êtres (c'est ainsi que s'exprime saint Thomas), sont dans l'entendement des entités spirituelles, des formes permanentes, de véritables sujets, que l'intellect agent travaille, combine, divise et compose de mille manières. Non moins résolu sur cette question que sur la précédente, Guillaume d'Ockam reconnaît que la science des choses ne peut s'arrêter à la notion de l'individu, qu'elle est, en outre, la science de leurs rapports, de leurs convenances (1), et, loin de mettre

(1) « Sciendum est quod omnis disciplina incipit ab individuis ; unde Philosophus, secundo *Posteriorum* et primo *Metaphysicæ*, vult quod ex sensu, qui non sit nisi singularium, sit memoria, et in memoria experimentum, et in experimento sit universale, quod est principium artis et doctrinæ; et ita, sicut omnis cognitio rerum ortum habet a sensu, ita omnis disciplina ortum habet ab individuis; tamen de individuis non est scientia proprie dicta, sed de universalibus tantum pro individuis, et hoc propter eorum infinitatem,

en doute l'existence de ces notions universelles selon lesquelles l'esprit distingue, avec une parfaite certitude, ce qui est le propre des substances animales de ce qui est le propre des substances végétales ou minérales, ce qui est le propre de la race humaine de ce qui est le propre de la race chevaline ou bovine, il soutient que ces notions sont l'universel véritable, vainement cherché dans les choses où il n'est pas. Mais il ajoute que ces notions ne sont pas subjectivement dans l'âme, qu'elles n'y sont pas distinctes de la perception elle-même, et que, par conséquent, il n'y a dans l'âme aucune de ces espèces, aucun de ces fantômes, sans lesquels les réalistes ne savent rendre compte des opérations de l'intellect. Quelle est donc l'âme, à leur sens? Un petit monde, contenant une multitude d'être formés, créés par l'intellect agent (1). C'est une hypothèse que Guillaume d'Ockam repousse bien loin.

Enfin, sur les idées divines, il s'exprime comme sur les idées humaines. Non seulement il n'admet pas les idées qu'on a coutume de nommer platoniciennes, produites éternellement hors de leur cause, mais il rejette encore les idées éternellement produites au sein de leur cause, ne voulant entendre par idées divines que des modalités dont le sujet est l'intelligence du suprême moteur. Il ajoute même qu'en employant, après l'avoir défini, ce terme de modalités, il parle un peu librement de ce qu'il ignore, car la notion de Dieu vient d'une abstraction, non d'une intuition; or, à ce titre, une notion

quia diversa a diversis cognoscuntur, et ita pro communitate hominum esset inutile tractare de quocumque singulari vel de quibuscumque singularibus determinare. » *Sup. art. vet.*, libro *Prædicabil.* cap. de *Specie*.

(1) Quodlib. III, quæst. 2

n'est pas suffisamment certaine, l'existence réelle d'un être, de ses attributs, de ses actes, n'étant prouvée que par l'évidence, et l'évidence n'étant perceptible que par l'intuition.

Toute cette doctrine est, nous le reconnaissons volontiers, énergiquement nominaliste. Quel est, en effet, la proposition extrême du nominalisme? C'est bien, ne le dissimulons pas, celle-ci: l'universel est un pur nom. Or, c'est ce que maintes fois Guillaume déclare: « L'universel est, dit-il, un son de voix, un « mot écrit ou tout autre signe, soit conventionnel, soit « d'un usage arbitraire, signifiant à la fois plusieurs « singuliers. Ce signe est en lui-même une chose sin« gulière, il n'est universel que représentativement, « de telle sorte qu'être en tant qu'universel con« siste uniquement à représenter, à signifier plusieurs « choses à la fois (1). » Aucune définition ne saurait être plus nette, plus précise. Hobbes ne s'est pas expliqué plus résolument lorsqu'il a dit: « L'universalité « d'un même nom donné à plusieurs choses est cause « que les hommes ont cru que ces choses étaient uni« verselles elles-mêmes; mais il est évident qu'il n'y a « rien d'universel que les noms, qui, pour cette rai« son, sont appelés indéfinis. » Que l'on veuille bien, toutefois, ne pas se laisser effaroucher par ce langage un peu dur, et, après en avoir pesé tous les termes, on comprendra qu'il s'agit ici de l'universel réel des scotistes, de l'universel pris une chose du genre

(1) Est... universale vox, vel scriptum, aut quodcumque aliud signum ex institutione, vel voluntario usu, significans plura singularia univoce. Quod tamen signum est res aliqua singularis, et... ipsum solum repræsentative est universale, ita quod esse universale nihil aliud est quam repræsentare vel significare plures res singulares univoce. » Gabr. Biel. in prim. *Sentent.* dist. II, quæst. 8.

de la substance, c'est-à-dire pour un sujet circonscrit par certaines limites, pour un être dont l'existence est péremptoirement démontrée par le témoignage de l'un de nos sens. Cette définition de la chose étant acceptée, quelle chose est l'universel ? Un nom, répondent Guillaume d'Ockam et Hobbes. Mais ce nom est-il vain ? N'est-il le signe d'aucune réalité ? Si Roscelin a dit cela, ce que nous ne croyons guère, Guillaume d'Ockam ne l'a pas dit. Non-seulement Guillaume a prouvé que le nom universel est le signe des convenances réelles qui se trouvent naturellement dans les choses diverses, mais encore il a fondé tout son système sur cet aphorisme : si l'universel n'est, dans l'ordre des choses externes, qu'un nom, ce nom vient d'un concept et ce concept, formé par l'intellect, est le véritable universel, l'universel conceptuel, qui se trouve, avant les choses, dans l'entendement divin, et, après les choses, dans l'entendement humain. Veut-on sur ce point une déclaration non moins catégorique que la précédente. La voici : « Les mots « sont, disons-nous des signes subordonnés aux « concepts ou aux intentions de l'âme. Nous les ap-« pelons signes.... parce qu'ils s'emploient pour « signifier ce que signifient les concepts de l'âme (1). » Voilà ce que déclare Guillaume et ce que le philosophe de Malmesbury repète. Qui donc, en notre temps, si peu qu'il ait philosophé, dit autre chose ? Nous le savons, on distingue le nominalisme du conceptualisme. Le nominalisme s'étant fait mal noter, on a mis en avant cette distinction comme un pavillon protecteur. Mais c'est un artifice de très récente in-

(1) *Logica* part. I. cap. I.

vention. Au XIVe siècle et même au XVe, on disait nominalistes tous les philosophes qui refusaient d'admettre les universaux comme autant de choses, et Guillaume d'Ockam était, en conséquence, bien nommé leur prince, leur chef, *princeps nominalium* ; cependant, en le nommant ainsi, personne ne prétendait lui imputer cette fausse opinion que les noms universels, les universaux, sont de vains noms, des noms conventionnels qui ne signifient pas même des concepts intellectuels. Ce qu'il entendait, au contraire, ce qu'on entendait avec lui, c'est que les universaux, possédant, comme notions abstraites, l'existence psychologique, sont premièrement à ce titre, et que c'est là même leur manière d'être la plus vraie, la moins contestable. Ainsi l'on ne soupçonnait alors aucune différence d'opinion, aucune dissidence entre les nominalistes et les conceptualistes ; mais ce dernier qualificatif n'étant pas en usage, on se servait du premier qui avait le même sens. C'est ce qu'il ne faut pas oublier (1). Nous ne refuserons pas assurément de compter Guillaume d'Ockam parmi les nominalistes les plus déclarés ; mais, en le désignant ainsi, le donnerons-nous comme ayant à son tour repris et défendu l'absurde thèse dont Abélard veut que son maître Roscelin ait été l'inventeur ? Non assurément.

(1) Les phrases suivantes de Pierre Barbay nous attestent que, même de son temps, on ne s'y trompait pas : « Nominales, post Ochamum, admittunt pro subjecto universalitatis conceptus formales, ut Stoïci, et insuper nomina, univoce et indiscriminitative significantia multa singularia similia ; et inde Nominales dicti sunt quod tantum tribuant nominibus. Conceptus vocant universalia naturalia, quia ex natura sua repræsentant quidquid repræsentant : unde iidem sunt apud omnes gentes ; nomina vero vocant universalia arbitraria, quia ex hominum arbitrio suam habent significationem : unde varia in variis terræ plagis. » M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 241.

Quelques observations sont encore nécessaires. Nous attribuons, pour notre part, une grande importance à la doctrine de Guillaume ; nous la considérons comme bien fondée, et, toutes réserves faites en faveur de certains principes dont ce philosophe nous semble avoir méconnu la valeur, nous l'acceptons, avec Bacon, avec Descartes, avec Leibniz. Mais on trouvera peut-être qu'ayant consacré tant de pages à reproduire des systèmes pour lesquels nous éprouvons moins de sympathie, nous avons bien sommairement exposé celui vers lequel nous reconnaissons très volontiers avoir le plus d'inclination. C'est que le caractère propre du nominalisme est la simplicité. Nous aurions pu sans doute interroger notre docteur sur une multitude de questions dont l'intérêt n'est pas contestable, et, comme il y a réponse à tout dans ses *Quodlibeta*, dans ses divers écrits sur la *Logique* et les *Sentences*, c'eût été pour nous la moindre affaire que de mettre en note et de reproduire ici le détail de toutes ses décisions philosophiques. Mais il nous a semblé que cela n'importait guère. Ne voit-on pas en effet du premier coup-d'œil combien de prétendus problèmes, si vivement débattus au XIIIe siècle, doivent être aussitôt écartés comme frivoles, puérils, indignes d'occuper un philosophe, s'il est reconnu que les principes de la doctrine nominaliste sont bien fondés ? Ainsi (prenons quelques exemples) il ne s'agit plus de rechercher quelle est la manière d'être de la matière séparée de la forme. En cet état, la matière est prise pour un uniyersel réel, du genre de la substance ; donc, sans plus de mots, elle n'est qu'une chimère ; la matière universelle n'est que le concept de plusieurs matières universalisées par l'intellect. Quelle est, de même, la

nature de la forme séparée de la matière? Un autre concept et rien de plus, si ce n'est une mystérieuse entité, qui, n'étant l'objet d'aucune intuition, n'est l'objet d'aucune science, et voici Guillaume d'Ockam d'accord avec Alexandre d'Aphrodisias, Pomponace, Zabarella, pour soutenir que l'immortalité de l'âme peut être admise par la foi, mais non démontrée par la raison. Enfin, la recherche du principe d'individuation, ce problème qui, par son obscurité même, avait tant d'attraits pour les scolastiques du siècle précédent, que devient-elle? *Non est quærenda*, nous dit sagement Guillaume, *causa individuationis*, *nisi forte extrinseca* (1). Il est évident, en effet, que si ni la matière ni la forme n'existent universellement, il n'y a pas lieu de rechercher ce qui, de la matière ou de la forme, individualise l'essence même du tout individuel : être, c'est être individuellement déterminé : *quælibet res eo ipso quod est est hæc res* (2) ; la raison d'être de l'individuation est donc tout simplement l'acte générateur de la substance individuelle, l'acte de la cause extrinsèque, du suprême moteur. Ce sont là, qu'on se le rappelle, les grosses questions du XIII[e] siècle. Eh bien ! les seules prémisses du nominalisme étant acceptées, aucune de ces questions ne demeure à l'ordre du jour ; on n'a plus à s'en occuper ; elles sont résolues sans autre examen. Nous n'avions donc pas à nous les adresser ici ; il nous suffisait d'énoncer les principes par lesquels elles sont implicitement résolues.

Un dernier mot. Guillaume d'Ockam n'a pas été seulement le chef d'une grande école ; son influence sur

(1) In I *Sent.*, dist. II, quæst. 6.
(2) *Ibid.*

les écoles adverses a été considérable. Comme il rappelait dans les voies de la réalité les esprits fatigués de leurs vaines et laborieuses enquêtes dans les sphères du possible, son appel devait être, a été favorablement accueilli. Au XIIIe siècle, l'étude de la philosophie était une passion ardente, à laquelle on était prêt à beaucoup sacrifier; mais toutes les passions, mêmes les plus généreuses, recherchent leur fin avec une ardeur à qui l'on peut souvent reprocher d'être déréglée. Dès le commencement du XIVe siècle, on voit plus de calme dans les intelligences, et, comme elles reconnaissent la nécessité d'une méthode, elles sont disposées d'elles-mêmes à suivre le nouveau guide qui se présentera pour les conduire. Ce guide, ce fut Guillaume d'Ockam. M. de Rémusat a dit d'Abélard : « Son esprit est bien l'esprit moderne à son « origine (1). » Chez Guillaume d'Ockam c'est le même esprit s'éloignant de son origine, et n'ayant pas toutefois encore atteint cette période de la vie morale et de la vie organique que l'on appelle la maturité. L'œuvre d'Abélard, comme philosophe, a été de faire bonne justice de toutes les superstitions alexandrines que le mysticisme avait témérairement empruntées, ne les comprenant guère, aux écrits du pseudo-Denys. Guillaume d'Ockam a combattu les mêmes fictions, introduites de nouveau dans l'école par les interprètes des gloses arabes, et a remporté sur elles une nouvelle victoire. Abélard devait clore la première époque de la scolastique ; Guillaume d'Ockam achève la seconde. Mais quelle différence dans l'état des choses à la fin de l'une et à celle de l'autre! Abélard, ré-

(1) *Abélard*, t. II, p. 140.

formateur de la logique, a ramené les esprits dévoyés dans le sentier frayé par le maître des péripatéticiens, mais il ne les a pas conduits au-delà de la borne qui termine le domaine de la logique. Aussi que devait-il arriver? Pénétrant avec Aristote et ses dangereux interprètes dans un autre domaine, celui de la physique, les nouveaux philosophes ont été courant à l'aventure, s'égarant dans les ténèbres, et croyant y voir toutes sortes de fantômes créés par leur imagination trop vivement excitée. Entraînés ensuite en métaphysique par l'impérieux désir de connaître, ils y ont eu d'autres illusions, qui leur ont encore plus troublé l'esprit. Guillaume d'Ockam est venu signaler ces égarements, distinguer exactement les objets spéciaux de l'étude empirique et de la considération rationnelle, et, pour tout dire en un mot, réformer les diverses parties de la science par une sage critique de la raison pure, cette vraie folle du logis dont les excès de plus en plus graves appelaient depuis longtemps une si juste correction. Cela fait, la scolastique va finir d'elle-même ; elle va finir, si l'on peut ainsi parler, en rétractant ses erreurs, et, si quelques événements imprévus ne viennent pas interrompre le cours naturel des choses, l'heure est maintenant venue de jeter les fondements de la philosophie moderne. Disons le tout de suite, ces événements doivent se présenter ; après les controverses du moyen-âge viendront celles de la renaissance. Mais, ne négligeons pas de faire cette remarque, la renaissance, qui compte un si grand nombre d'érudits, a produit beaucoup moins de penseurs, et l'on a vu les derniers de ses dialecticiens, après de nouveaux circuits, de nouveaux écarts, ramener la science précisément

au point où l'avait laissée Guillaume d'Ockam. C'est donc, en réalité, sur le sol si bien préparé par le prince des nominalistes que François Bacon a fondé son éternel monument.

CHAPITRE XXIX.

Derniers scolastiques.

En condamnant toute recherche qui n'a pas la vérité pour unique objet, en démontrant que les syllogismes éloignent de la vérité tandis que la simple raison va d'elle-même à sa rencontre, Guillaume d'Ockam avait compromis le grand art, l'art des sophistes; il avait donc ébranlé le crédit des régents de l'école. Mais devait-il immédiatement les convaincre tous qu'ils étaient dans une voie fausse et qu'il fallait au plus tôt en sortir? Ces conversions subites et générales n'ont jamais lieu ; si bien prouvée que soit une erreur, il reste toujours des gens obstinés à la défendre. Ainsi le réalisme conservera quelque temps encore plus ou moins de partisans, dont les uns, intimidés par la défaite, chercheront à dissimuler leur persévérance derrière quelques formules équivoques, tandis que d'autres, animés par un beau désespoir, provoqueront arrogamment de nouveaux combats, comme ayant gardé l'espoir de vaincre. Cependant le réalisme est un parti maintenant perdu, dont s'éloignera peu à peu quiconque n'aura pas quelque raison particulière pour essayer de prolonger l'empire du pédantisme. Après avoir d'abord obtenu

l'assentiment de la jeunesse, le nominalisme deviendra pour un temps, surtout en France, la doctrine dominante; les adhérents de cette doctrine occuperont toutes les chaires de l'uiversité de Paris, et dès lors, si la controverse dure encore, elle n'aura plus guère d'intérêt.

Guillaume d'Ockam appartenant à l'ordre des Mineurs, les dominicains devaient d'abord se défendre de souscrire à toutes ses conclusions. Il avait sans doute désavoué Duns-Scot, mais il avait souvent contredit saint Thomas. Parmi les docteurs de cette robe nous citerons d'abord Armand de Beauvoir ou de Bellevue, Provençal, auteur de divers traités scolastiques entre lesquels on remarque un dictionnaire qui a pu servir de modèle à celui de Chauvin. Il a pour titre *Declaratio difficilium terminorum tam theologicalium quam philosophiæ ac logicæ*, et a été plusieurs fois publié ; à Cologne en 1502, à Venise en 1586, à Wittenberg en 1623. Quelques historiens de la philolophie nomment Armand de Beauvoir avant Guillaume d'Ockam. C'est une faute qui doit être corrigée. Guillaume d'Ockam quitta sa chaire en 1323, pour n'y plus rentrer, et l'on ne voit pas qu'Armand de Beauvoir ait enseigné, même sans titre, avant l'année 1326 (1). Guillaume d'Ockam eut, d'ailleurs, peu d'influence sur lui. C'était un homme circonspect et conséquemment propre aux emplois. En l'année 1334, comme il venait d'être pourvu de la licence en théologie, Benoît XII l'appela près de lui, pour l'établir maître du sacré-palais. On retrouve dans ses écrits le personnage officiel : « Nayant pas, dit-il, plus de con- « fiance en mes propres forces qu'en un bâton de ro-

(1) Quétif et Echard, *Scriptores ord. Præd,* t. I, p. 584.

« seau, je m'attache à suivre les meilleurs maîtres et « particulièrement le maître de tous, le très illustre et « très vénérable saint Thomas... Qui ne le suit pas « erre dans les ténèbres (1). » M. Prandtl a donné d'assez nombreux extraits de son ouvrage principal (2); mais ces extraits n'offrent que des définitions logiques. La logique occupe en effet, dans cet ouvrage, une place de quelque importance, mais les explications attendues sur la physique et la métaphysique ne s'y rencontrent pas. Armand de Beauvoir est un thomiste que Guillaume d'Ockam a rendu très réservé.

Ainsi qu'Armand de Beauvoir, son confrère Gratiadei d'Ascoli est plus connu comme logicien que comme physicien. Il a pourtant annoté la *Physique* et le traité *De l'âme*; mais ces annotations, qui sont restées inédites, ont eu peu de succès, tandis qu'on a souvent cité ses gloses sur la logique, *Commentaria super totam artem veterem*, publiées à Venise en 1493. C'est encore un thomiste cauteleux. Contre la thèse des universaux qu'on appelle indifféremment platoniciens ou scotistes, son langage est très ferme et très net; mais quand Guillaume d'Ockam n'est plus d'accord avec saint Thomas, ses explications deviennent moins précises. Un autre dominicain du même temps, le futur patriarche de Jérusalem, Pierre de la Palu, est aussi compté parmi les philosophes. Il prouve en effet, dans son commentaire sur les *Sentences*, qu'il avait assez étudié la philosophie pour s'être rendu capable d'apprécier la diversité des systèmes; cependant il paraît avoir été particulièrement soucieux de passer pour un bon théologien, s'étant déjà signalé

(1) *Declarat. diff. termin*, dans la Préface.

(2) *Geschichte der Logik*, t. III, p. 307 et suiv.

comme bon papiste. C'est, au contraire, le philosophe qui domine chez l'Anglais Robert Holkot, et le philosophe est un nominaliste résolu.

Il le montre bien dans ses *Questions sur les Sentences*, publiées à Lyon, en 1497, in-folio. Doué d'une grande liberté d'esprit, Robert Holkot ne supporte pas qu'on mette des entraves à l'examen philosophique. Quand on lui montre une opposition manifeste entre son langage et celui de l'Église, il dit qu'il y a deux ordres de vérité, les vérités naturelles et les vérités révélées, et que les philosophes ne sont pas tenus de conclure comme les théologiens. Cette distinction doit rendre suspecte la religion ou la philosophie (1). C'est à la religion que finalement elle portera dommage. On peut déjà le prévoir en lisant les *Questions* de notre théologien. Étant dominicain il doit se dire thomiste ; quand il cite saint Thomas, il l'appelle « le saint doc- « teur ; » mais il ne cite guère moins souvent Guillaume d'Ockam, et son intention évidente est de montrer qu'ils ont ordinairement défendu les mêmes principes. On s'est plus d'une fois récrié contre la supposition de cet accord. Les doctrines de Guillaume d'Ockam ayant prévalu dans le siècle, tous les régents ecclésiastiques ont cru devoir s'appliquer à dégager saint Thomas d'une alliance si compromettante (2). Notre avis désintéressé

(1) « Neque dicas cum Roberto Holcoet, in prim. *Sentent*, philosophorum rationes veras esse posse secundum rationem naturalem, articulos vero theologicos veritatem sibi vindicare secundum rationem supernaturalem. Nam (ut ait D. Thomas) nullo pacto verum alteri vero repugnare potest.... Quapropter Thomas, in comment. ad libr. *Trinit.* Boethii, scribit quod, si quid inveniatur in dictis philosophorum fidei repugnans, illud non esse e philosophia desumptum, sed ex ejus abusu procedere propter rationis defectum. » J. Mazonius, *In univ. Platonis et Arist. philosoph.* p. 201.

(1) *La philosophie scolastique*, par le R. P. Kleutgen, seconde dissert., ch. III.

diffère peu de celui d'Holkot. Mais, quel que soit notre avis, il est clair que ce docteur entendait servir le nominalisme, qui doit être un jour la philosophie mondaine, en faisant le rapprochement que l'Église n'a pas voulu consacrer. Ajoutons que Robert Holkot est un des philosophes les moins gourmés de son temps. En commentant les *Sentences* il emploie souvent le style familier. Cela n'était pas habituel, surtout aux gens de sa robe ; ils n'avaient le ton libre que dans leurs sermons, où ils l'avaient trop. Guillaume d'Ockam avait déjà tenté de vulgariser la science. Ce dessein paraît, chez Robert Holkot, plus arrêté. On est enclin à supposer qu'il a volontairement enfreint les usages de l'école, pour attirer dans son parti ceux des laïques à qui la langue latine n'était pas étrangère. Cela ne pouvait pas non plus profiter à la religion.

On ne nous demande pas de reproduire le détail de ses opinions. Ses opinions sont, en principe, celles qu'ont professés en commun ses deux maîtres. Il ne s'écarte de saint Thomas, sans, d'ailleurs, l'avouer, qu'en traitant certaines questions psychologiques. Mais alors il s'en écarte beaucoup, plus que Guillaume. C'est ce que nous allons prouver. On a coutume de reprocher au nominalisme d'avoir essayé de nous rendre suspectes les notions complexes qui viennent de la raison ou de la foi. Ainsi, dit-on, il a frayé la voie de l'idéalisme critique. Constatons d'abord le fait ; nous dirons ensuite s'il nous paraît blâmable. Oui, comparant les idées complexes aux idées simples que termine la perception d'un seul objet, Robert Holkot a distingué deux degrés de certitude et placé les idées simples au premier. Il est même plus d'une fois revenu sur cette distinction, dont Guillaume d'Ockam n'avait

pas aussi franchement indiqué la portée, et, pour réduire la valeur de toute notion complexe à celle d'une opinion purement subjective, il a fait emploi des arguments les plus variés (1). Soit! et maintenant, avec une sincérité pareille, nous oserons dire que nous ne l'en blâmons pas. Quand sa critique de la raison, de la foi, ne serait pas restée dans les limites dont il est aujourd'hiu décrété qu'on ne doit pas sortir, nous le lui pardonnons bien. La grande affaire, en son temps, ce n'était pas de régler les conditions d'un accord avec le dogmatisme ; c'était de le combattre et de le vaincre. On traite quand on a vaincu.

Ainsi que les dominicains, les augustins hésitèrent d'abord à se prononcer ouvertement pour Guillaume

(1) « Si veritas propositionis sit scitum vel creditum et non propositio mentalis, sequitur quod idem et scitum et dubitatum simul esset vel ab eodem. Positio quod omne scitum ab isto est ab eo nescitum primum patet sic: sit Tullius binomius, et credas tu eum tantum vocari Tullium et videas eum currere; tunc proponitur tibi : « Tullius currit ; » hæc est concedenda a te. Dein ista : Marcus currit : hæc est dubia tibi. Ergo cum idem sit significatum utriusque, idem scitur et dubitatur. Patet, quia si significatum dicitur scitum quando ipsum scitur, ergo significatum dicitur vere scitum quando propositio non est scita. Tunc demonstro omnes propositiones scitas in latino et æquivalentes eis in græco ; et sit A nomen commune cuilibet latinæ, et B nomen commune græcæ, et C nomen commune cuilibet significato duarum æquivalentium, quarum una est latina, altera græca. Tunc arguo sic ; quodlibet A est scitum a te ; ergo quodlibet C est scitum a te, et ex alia parte sit quodlibet B est nescitum a te ; ergo quodlibet B est nescitum a te et scitum a te. Ideo dico, sicut alias dixi, quod cujuslibet notitiæ assentivæ objectum est complexum mentale, quia non accipitur hic objectum sicut in sensatione, ubi requiritur quod objectum sit causa tantum sensationis, sed capitur objectum pro eo de quo prædicatur esse scitum vel esse creditum, vel pro eo pro quo convenienter respondetur ad tales quæstiones : Quid scis, quid credis, quid dubitas, quid opinaris ? et quia nunquam ad tales respondetur nisi per complexa dicendo : Scio Deum esse, vel scio quod Deus est, vel scio hanc : Deus est, ideo objectum scientiæ dicitur esse complexum. Secus est si quæratur quid video ; potest enim convenienter responderi : Sortem vel lapidem ; et ideo visionis objectum dicitur ratio visa. » In tert. *Sentent.* n° 14,576 de la Biblioth. Nation., fol. 103. verso, col. 1 et 2.

d'Ockam. La preuve de cette incertitude nous est fournie par les gloses d'Albert de Saxe sur la *Physique* (1), le traité *Du ciel et du monde* (2) et la *Logique* (3). Le commentateur savant et subtil se déclare habituellement contre les solutions réalistes, et néanmoins il en confirme plusieurs après en avoir changé les termes. Sur les questions qui réclament une réponse précise, comme, par exemple, celle des universaux platoniciens, il s'exprime avec une clarté suffisante; il ne les admet pas, et donne les raisons qui l'empêchent de les admettre (4). Mais sur d'autres questions son langage est très équivoque ; quelquefois même il se prononce contre Guillaume d'Ockam, au risque de n'être plus d'accord lui-même avec saint Thomas. Ainsi Guillaume d'Ockam avait cru devoir démontrer, comme on l'a vu, que la quantité n'est pas une chose réellement distincte de la substance. La proposition contraire est-elle dans saint Thomas ? Non sans doute. Cependant c'est cette proposition contraire que défend Albert de Saxe. Il n'est pas de la secte des nominalistes, et critique Guillaume d'Ockam pour le prouver (5).

Mais bientôt après deux éminents personnages de son ordre, Thomas de Strasbourg et Grégoire de Rimini, se déclarent pour la doctrine nouvelle, et leur exemple est immédiatement suivi par la plupart de leurs confrères. Thomas de Strasbourg, qui mourut en 1357 avec le titre de général, avait été dans sa jeunesse un professeur très applaudi. On s'explique faci-

(1) Man. lat. de la Biblioth. Nat. nº 6,526.

(2) Même biblioth., nº 14,723.

(3) Même biblioth., nº 14,715 et nº 18,430.

(4) Notamment au fol. 25, verso, du nº 6,526 et au fol. 7, verso, col. 1 du nº 18,430.

(5) Lat. 18,430, fol. 14, verso, col. 2.

lement ce succès en lisant son commentaire sur les *Sentences*, publié à Gènes, en 1585, in-folio. C'est l'ouvrage d'un homme qui réfléchit avant de faire siennes les opinions des autres ; ce qu'il répète il veut le répéter, l'ayant pensé. Son opinion sur les idées est particulièrement très satisfaisante. Il professe qu'elles ne sont distinctes entre elles ni réellement, ni formellement, pas plus dans l'intellect divin que dans l'intellect humain. Les réalistes, qui les distinguent, n'osent pas les dire des formes absolues ; il les appellent simplement des formalités ; mais il n'y a pas de formalités autres que les formes, pas plus qu'il n'y a de matérialités autres que les matières ou d'entités autres que les êtres. Toutes ces fausses réalités méritent le même dédain (1). Thomas de Strasbourg ne traite pas mieux les universaux ontologiques. Non, point de natures universelles : *Materia universalis non est in loco per se, sicut per se non generatur, nec per se movetur, sed gratia particularium.* Voilà d'abord sa réponse aux inventeurs des universaux séparés (2). Il ne croit pas davantage à l'existence des universaux concrets, unis aux choses, mais définis les suppôts communs de ces choses (3). L'être en général est, dit-il, l'objet dont la recherche est le souci de l'intelligence ; mais cet objet n'est pas dans la nature une chose déterminée, occupant, comme toutes les choses, son lieu propre ; c'est l'être considéré comme ce qui peut se dire d'un nombre infini d'être nés et à naître, et non pas un être

(1) « Sicut non possunt esse distinctæ entitates nisi sint distincta entia, nec distinctæ materialitates nisi sint distinctæ materiæ, sic nec distinctæ absolute formalitates ex natura rei nisi sint distinctæ formæ absolute. » In prim. *Sentent*, dist. XXXVI, quæst. I, art. 1

(2) In prim. *Sentent.* dist. XXXVII, XXXVIII.

(3) In prooem. *Sentent.*

général, un être commun. A cette critique des universaux et des formalités on reconnaît que Thomas de Strasbourg a eu pour maître, après Gilles de Rome, Guillaume d'Ockam.

Son successeur au généralat, Grégoire de Rimini, nous est signalé par tous les thomistes et tous les scotistes comme un adversaire encore plus déclaré. Son commentaire sur les *Sentences* (1) est si fréquemment mis en cause par Paul Soncinas, qu'on pourrait le croire plein d'hérésies. En fait, il n'y a que des traits d'audace nominaliste ; mais, il y en a beaucoup. On lui reproche notamment de n'avoir pas admis l'opinion de saint Thomas sur la nature de l'âme. Saint Thomas avait prétendu que, si l'âme et ses facultés ne font qu'un sujet, et ne sont pas plus séparées subjectivement que la matière n'est séparée de la privation ou tout objet réel de ses qualités intrinsèques, néanmoins l'essence de l'âme n'appartient pas au même genre que l'essence de ses facultés ; ce qui suffit pour constituer entre elles et l'âme une différence essentielle (2). Duns-Scot avait, au contraire, soutenu que les facultés sont l'essence même de l'âme, et que, suivant l'acte qui se produit et que l'on considère, on donne à l'âme le nom de telle ou de telle de ses facultés, sans désigner par ces noms différents des essences différentes (3). Durand de Saint-Pourçain ayant ensuite repris la thèse de saint Thomas, l'avait poussée fort loin (4), et voici les termes dont s'était servi Thomas de Strasbourg : *Potentiæ animæ ab anima realiter differunt* (5). Prise à la

(1) Paris, 1642, in fol.
(2) Zarabella, *De facult. animæ*, c. I.
(3) Scotus in II *Sentent.*, dist. XV.
(4) Durandus in I *Sentent.*, dist. III, quæst. 2.
(5) Thomas ab Argent. in I *Sentent.*, dist. III.

rigueur du mot, cette déclaration peut sembler grossièrement réaliste ; mais Thomas de Strasbourg avait simplement voulu dire : les facultés de l'âme ont l'âme pour substance ; néanmoins, à l'égard de cette substance, elles sont des accidents, et elles en diffèrent, non comme des natures, des entités distinctes, des sujets divers, mais comme des modes variés diffèrent de leur unique fondement. Eh bien ! quoique cette proposition soit très acceptable, Grégoire de Rimini l'a combattue, sans craindre de paraître d'accord avec Duns-Scot (1). On s'en étonne (2), et l'on a peut-être lieu de s'en étonner. Cependant croyons-nous qu'il ait ici voulu donner raison à Duns-Scot ? Aucunement. Si l'opinion de Duns-Scot n'est plus guère aujourd'hui contestée, c'est qu'on l'entend comme Duns-Scot ne l'a pas entendue. Il supposait à l'âme des puissances qu'on ne lui suppose plus. Mais, rendez-lui ces puissances, aussitôt il devient très difficile d'expliquer l'unité substantielle de l'âme. En effet, douée de puissances aussi différentes que la végétabilité, la nutrition, la sensibilité, l'intelligence, elle ne semble plus avoir l'entité d'un acte. N'est-ce pas plutôt quelque universel, prédicable de diverses formes inhérentes au corps animé ? Dans l'opinion de saint Thomas, au contraire, l'âme est ce qu'elle est par elle-même, une substance qui se manifeste par ses énergies propres et s'en distingue néanmoins réellement, autant que la réalité du plus personnel, du plus individuel des sujets se distingue de la réalité des modes, des attributs les plus inséparables de leur sujet commun. C'est la doctrine spiritualiste, et Duns-Scot paraît avoir été plus porté vers la doctrine physiolo-

(1) In secundum *Sentent.* ; dist. XVI. quæst. 3.
(2) M. Rousselot. *Dict. des sc. philos.*, au mot *Durand.*

gique. Il faut cependant remarquer avec Zabarella, que, lorsque saint Thomas traite des facultés mentales, il semble quelquefois les considérer comme des agents intermédiaires entre la substance de l'âme et ses opérations (1). N'est-ce pas la même remarque que Grégoire avait déjà faite, et, quand il s'est prononcé contre la thèse de saint Thomas, n'a-t-il pas voulu nettement exprimer qu'il n'y a pas de ces agents intermédiaires, qu'il n'existe, entre l'âme et ses puissances, aucune distinction équivalente à quelque réalité?

Voici maintenant plusieurs réalistes plus ou moins avoués. Citons d'abord Jean de Baconthorp, qu'on appelle aussi, pour abréger, Jean de Bacon. Baconthorp, le lieu de sa naissance, est un obscur village, situé dans le comté de Norfolk. Après s'être fait admettre dans l'ordre des carmes, Jean de Baconthorp fut envoyé par ses supérieurs d'abord aux écoles d'Oxford, puis à celles de Paris, où il prit ses grades. Il mourut en 1346. Wharton raconte qu'il se fit un jour censurer, pour avoir émis une opinion tout à fait paradoxale en matière de droit canonique (2). Cela ne peut surprendre ; en toute matière Jean de Baconthorp était volontiers novateur. C'est à cela qu'il a dû sa renommée. Au XVIe siècle, Zabarella le lisait encore et, quand il se trouvait d'accord avec lui, il s'en félicitait (3). Les plus connus de ses écrits, publiés à Crémone en 1618, in-fol., sont un commentaire sur les *Sentences* et des *Quodlibeta*. On a coutume de l'appeler le premier des averroïstes, *averroïstarum princeps* (4). Ce surnom ne lui convient pas tout

(1) Zabarella, *De facult. animæ*, c. IV.
(2) Wharton, *Append. ad hist. litt.* Guill. Cave, p. 18.
(3) Zabarella, *De mixtione*, cap. VIII.
(4) *Biblioth. carmelit*, col. 743.

à fait. Avant lui, comme on l'a vu, Jean de Jandun s'était déclaré l'apologiste d'Averroès, méconnu, disait-il, et calomnié. En outre, il n'est pas exact que Jean de Baconthorp ait pris à son compte la doctrine de l'intellect universel ; il l'a plutôt combattue, mais en excusant Averroès, un philosophe si savant, si prudent, de l'avoir proposée. Certainement, assure-t-il, il n'a pas tenu cette doctrine pour certaine ; il n'y a vu qu'une thèse de logique, la matière d'une enquête et d'un débat (1). Parmi les sentences de Jean de Baconthorp que Jean Picard a cru devoir signaler dans son *Trésor des théologiens*, il suffit de rappeler celles-ci. En ordre de génération et en ordre de perfection, le premier sujet est la substance individualisée par la forme. Aucune individualité ne peut venir de la matière, inerte récipient. Bien que l'objet externe soit intelligible par lui-même, il ne l'est toutefois finalement, *ultimate*, que par le moyen de l'intellect agent (2) ; ainsi l'universel en puissance précède l'acte de l'intellect, mais cet universel d'abord en puissance c'est l'intellect agent qui seul peut ensuite l'actualiser (3). La vérité est matériellement et causalement dans la chose externe ; elle n'est dans l'intellect que formellement, et, comme telle, c'est la conformité de la chose pensée à la chose réelle (4). La cause finale de toutes les choses est Dieu (5), et, si le premier objet de la connaissance est l'essence divine, il n'est pas vrai toutefois, comme l'ont prétendu les philosophes, que cette connaissance nous soit fournie par l'observation des choses naturelles ; c'est de la grâce

(1) Renan, *Averroès*, p. 252.
(2) *Thesaur. theol*. p. 59.
(3) *Ibid. p.* 20. — Prandtl, *Gesch. der Logik*, t. III, p. 318.
(4) *Thesaur. theol.* p. 117. — Prandtl, *Gesch. der Logik*, t. III, p. 318.
(5) *Thesaur. theol.* p. 39.

qu'elle nous vient. Parmi ces décisions, il y en a de nominalistes, il y en a de réalistes. Jean de Baconthorp avait des prétentions à l'indépendance, et il était d'ailleurs curieux de ne choquer personne. C'est un réaliste qui capitule, mais qui s'engage dans le nominalisme le moins qu'il peut.

M. Renan range dans le même groupe d'averroïstes timides l'Anglais Walter Burleigh ou Burley, auteur de commentaires très souvent cités et très diversement jugés. On a sur ce Walter Burleigh les rapports les plus contraires. Suivant Guillaume Cave, il fut prêtre séculier ; Gandolfo le réclame comme des plus doctes religieux de son ordre, l'ordre de Saint-Augustin (1) ; il est encore désigné comme frère Mineur, et dans une copie d'un de ses commentaires, son commentaire sur les *Six principes*, nous lisons qu'il était maître ès-arts et docteur en médecine. La date de sa mort est également incertaine, les uns la portant à l'année 1337, d'autres à l'année 1357. Enfin on n'est pas plus d'accord sur sa doctrine. Zimara le compte parmi les averroïstes déclarés (2), Brucker et Tiedemann parmi les nominalistes, Tennemann et Rixner parmi les réalistes (3). Les passages nombreux dont M. Prandtl a fait l'emprunt à ses traités de logique prouvent que Brucker et Tiedemann se sont trompés, qu'il était vraiment réaliste et qu'il l'était même, sur certains points, avec la rigueur la plus dogmatique. Peut-être n'a-t-il pas admis toutes les propositions de Duns-Scot. Il serait long de rechercher dans ses écrits nombreux, et, pour la plupart, inédits, celles qu'il a combattues. Il nous suffira de mon-

(1) Gandolfus, *De script. august.*, p. 141.
(2) Renan, *Averroès*, p. 253.
(3) *Dictionn. des sciences phil.*, au mot *Burleigh*.

trer qu'il s'est déclaré très résolûment contre l'opinion de Guillaume d'Ockam en ce qui touche la nature de l'universel. Ce n'est pas seulement, dit-il, un mot exprimant un concept, c'est une chose très réelle du genre de la substance, qui tient sa place et son rang propres dans la nature, et il s'efforce de le démontrer suivant sa méthode, en subtil logicien (1). Ses contemporains l'ont distingué par le surnom de *Doctor planus et perspicuus*. Son style est, en effet, particulièrement clair. Ne proposant jamais rien de nouveau, il n'éprouve pas le besoin de faire de longs discours, et ses déclarations sont généralement très précises. C'est, en scolastique, un bon écrivain.

Ces réalistes plus ou moins obstinés seront-ils appuyés par tous les maîtres formés à l'école des Mineurs? Ils le seront assurément par quelques-uns, mais non par tous. Les Mineurs déconcertés se partagent entre Duns-Scot et Guillaume d'Ockam. C'est

(1) « Quodlibet aut est in subjecto aut non est in subjecto. Si sit in subjecto aut dicitur de subjecto, et sic est accidens universale ; aut non dicitur de subjecto et est in subjecto, et sic est accidens singulare ; si non est in subjecto et dicitur de subjecto, et sic est substantia communis ; aut non dicitur de subjecto nec est in subjecto, et sic est substantia particularis vel singularis. Sciendum est quod in illa divisione, aliud in subjecto esse, aliud dici de subjecto, accipitur subjectum æquivoce. Nam subjectum, quantum spectat ad propositum, est duplex, scilicet de quo et in quo. In quo est quod substat accidentibus ; subjectum vero de quo est illud quod subjicitur in propositione. Unde subjectum in quo dicitur respectu accidentis et subjectum de quo dicitur respectu prædicamenti. Item est sciendum quod ex hac divisione apparent duo contraria dictis modernorum. Primum est quod universalia de genere substantiæ sunt extra animam, quia illud quod dicitur de subjecto et non est in subjecto est universale de genere substantiæ ; sed omne ens non existens in subjecto est extra animam, quia si esset in anima esset in subjecto. Cum secunda substantia non sit in subjecto, sequitur quod non est in anima, et per consequens extra animam. Unde si nihil esset universale nisi vox vel conceptus, sequeretur quod omne universale esset in subjecto, et per consequens nihil esset illud quod dicitur de subjecto et non est in subjecto... » Burleius, *De Prædicamentis* ; tract. I, cap. II.

pour Duns-Scot que tient l'Aragonais Antoine Andréa. On a coutume de le nommer bien plus tôt, les anciens bibliographes le faisant mourir en 1320. Mais c'est une date déjà tenue pour suspecte par Sbaraglia (1). Il suffit, pour en démontrer la fausseté, de faire connaître qu'Andréa censure, en les nommant, Gilles de Rome, mort en 1318, et Pierre Auriol, mort en 1345 (2). Or il était absolument contraire aux convenances scolastiques de désigner par leurs noms, quand ils étaient vivants, les maîtres qu'on prenait à partie. Les censures d'Andréa sont, d'ailleurs, très passionnées. On le surnomma le docteur *Dulcifluus*. Cela veut dire sans doute qu'il passa pour un écrivain facile, abondant. C'est, en effet, ce qu'il fut ; mais, quant à ses opinions, ce qui les recommande ce n'est certainement pas la douceur propre à la modération. Son principal ouvrage, publié à Venise en 1489 et en 1517, a pour titre : *Quæstiones de tribus principiis rerum naturalium*. Il s'agit de la matière, de la forme et de la privation. Ce sont là des abstractions sur lesquelles on peut abondamment discourir, quand on a le don de la faconde. La dissertation d'Andréa n'occupe pas moins de quatre-vingt colonnes in-folio. Ses opinions peuvent être, toutefois, brièvement résumées. Il est franciscain, et, parmi les franciscains, nul ne professe avec plus de fermeté, nous allions dire avec plus d'orgueil, qu'il tient pour seule vraie l'ancienne doctrine de son ordre. La multitude des philosophes a cherché longtemps la vérité ; Duns-Scot est venu et il l'a trouvée ! Telle est la déclaration d'Andréa. Il ne veut donc enseigner que sui-

(1) *Suppl.* ad *Scriptores* L. Waddingi, p. 68.

(2) *Quæstiones de tribus princip.*, fol. 54, verso. col. 1 ; fol. 56, verso. col. 1 ; fol. 57, col. 1, de l'édition de 1517,

vant la méthode et suivant les principes de ce grand maître, *secundum artem doctrinæ scoticæ* (1). Quelle est, en effet, l'excellence de la méthode logique! *Girum cœli circuivi sola*, dit l'Ecclésiaste. Ce privilége de pouvoir seul parcourir tout l'empire du ciel, tout le domaine de la puissance divine, à qui l'Ecclésiaste a-t-il pu l'attribuer, si ce n'est à la logique (2)? Voici maintenant la réponse que fait cette science universelle à quelques-unes des questions disputées. On se demande si, dans la substance naturelle, composée de matière et de forme, l'entité de la matière est positivement, réellement distincte de l'entité de la forme. Cette thèse de la distinction réelle n'a pas encore, il le sait, rencontré beaucoup de partisans. Cependant Andréa n'hésite pas à l'accepter. Les deux éléments de la substance composée sont, dit-il, à proprement parler, dans la nature, deux substances séparées; chacun de ces deux éléments subsiste par lui-même et est en lui-même une chose, une réalité. Ceux que cette nouveauté révolte veulent savoir comment notre docteur prétend démontrer l'existence

(1) Ainsi se terminent les *Questions* d'Andrea : « Attende igitur, lector qui legis, quod, si quid bene dictum est in quæstionibus supra dictis, ab arte doctrinæ scoticæ processit, cujus vestigia quantum potui et quantum ipsam capio sum secutus; si autem aliquid male dictum vel doctrinæ dictæ contrarium reperies vel repugnans meæ imperitiæ ascribatur. Quod si aliquid tale ibi continetur, nunc pro tunc revoco tanquam dictum fuerit ignoranter ; puta quod ignoraveram mentem Scoti. »

(2) « Hæc autem scientia, scilicet logicalis, cœlum dicitur circuire pro eo quod ejus considerationi subditur quidquid cœli ambitu continetur.....; per eam enim poterimus syllogizare de omni problemate.... Ambitus hujus scientiæ circa subjectum suum inter alias scientias habet inquisitionis rectitudinem latiorem, speculationis claritudinem altiorem, permansionis valetudinem firmiorem... De ipsa potest intelligi quod dicit *Eccl.* VIII : *Circumduxit me per ea in giro; erant enim multa valde super faciem campi....* De ipsa potest intelligi quod dicitur *Proverb.* VIII : *Certa lege et giro vallabat abyssos et æthera firmabat sursum.* » Ant. Andrea, *Super art. vet*, fol. 2. — Prandtl, *Gesch. der Logik*, t. III, p. 277.

de la forme isolée de la matière, et surtout celle de la matière isolée de la forme. Andréa ne recule pas devant cette démonstration. Toutes ses preuves sont des sophismes ; on le soupçonne. Mais comme il est habile à les forger ! Avec quelle adresse il introduit une proposition équivoque ! Avec quelle audace, disons même avec quelle impudence il produit une conclusion qui ne tient aux prémisses que par des artifices de langage ! On ose, dit-il, nier la réalité positive et distincte des deux éléments de la substance. Cette négation, qui la justifie ? Rien ; c'est un préjugé d'école. Soit un composé formé des deux principes A et B. Ou ces deux principes possèdent l'être à part l'un de l'autre, ou bien ils ne le possèdent pas. S'ils ne le possèdent pas, peuvent-ils, en s'alliant l'un à l'autre, constituer un être ? Non, sans doute. Il est donc prouvé que chacun d'eux possédait l'être avant cette alliance. Or tout ce qui possède l'être est un être, et tout être, suivant Avicenne, est une chose. Donc A et B sont des choses : *Materia ergo et forma suo duo entia et duæ res, et per consequens duo aliquid* (1). N'est-on pas convaincu par ce raisonnement ? Qu'on le dise ; il est prêt à le reproduire sous les formes les plus variés. Mais allons à une autre

(1) « Teneo hanc conclusionem quod materia non dicit formaliter entitatem privativam, sed positivam. — Nulla privatio est per se de constitutione alicujus positivi ; sed materia est per se de constitutione alicujus positivi : ergo etc... Major est evidens ; sed minor probatur, quia materia est per se causa intrinseca compositi quod est aliquid positivum. » Voici d'autres arguments : « Nullum simplex est corruptibile a principiis intrinsecis, quia non habet principia contraria in se invicem transmutata. Sed per se omne generabile et corruptibile est simplex ; ergo nullum tale est corruptibile a principiis intrinsecis... — Ista duo positiva realiter distincta sint A et B. Aut sunt ens, aut non ens. Si non ens, ergo ens componitur ex non entibus intrinsece, quod est absurdum, quia non essent duo positiva, sed duo negativa ; si sunt ens, ergo res, quia res et ens convertuntur, secundum Avicennam, primo *Metaphys.*, capitulo 5. Materia ergo et forma sunt duo en-

question. Celle-ci n'est pas moins obscure que la précédente. On se demande si la matière, sujet de la quantité, ne possède pas en elle-même quelque étendue distincte de la détermination extensive qui lui vient de la quantité ? Les thomistes le contestent, et à bon droit. Lorsque les nominalistes rigides les interrogent sur la quantité prise en elle-même et les invitent à déclarer comment la matière peut être isolément conçue, sans aucune limite quantitative, ils éprouvent un assez grand embarras et ne savent que répondre, ou, s'ils répondent, ils accordent que la quantité se produit en même temps que la matière. Mais que deviennent alors, d'une part, la quantité, et, d'autre part, la matière, prises en elles-mêmes ? Voilà deux abstractions dont la réalité se trouve bien compromise. Andréa vient à leur secours. Quelle est sa thèse ? Celle de Duns-Scot, exposée en des termes encore plus téméraires. Oui, dit-il, la matière subsiste avant toute détermination opérée par la quantité. De la quantité vient la division des matières qui supportent les formes ; mais, avant d'être divisée, la matière était divisible ; donc, elle était étendue. Voilà le raisonnement. Où conduit-il? On le sait. Ainsi les prudents conseils de Guillaume d'Ockam ont eu pour effet d'exaspérer les gens qu'ils n'ont pu convaincre ou, du moins, intimider. Ces fanatiques sectaires ne se con-

ia et duæ res, et per consequens duo aliquid. Præterea vel materia et forma sunt duo positiva distincta distinctione extra animam, vel non : si sic, ergo per necessitatem sunt duo distincta ex natura rei et dicunt duas res, vel duas realitates ; si vero non sunt distincta distinctione extra animam, ergo non sunt distincta realiter, quod est contra te, et ulterius essent entia solum secundum rationem ; quod ergo possent componere compositum compositione reali non videtur possibile. — Dicendum est ergo quod materia et forma sunt duo positiva realiter distincta, ut duæ res pernoscibiles et distincte conce ibiles, vel duo hæc, vel duo aliquid. » *Quæstiones de tribus principiis* ; ad secundam quæstionem. » Fol. 40, col. 1, de l'édition de 1517.

tentent pas de jurer par Duns-Scot et d'argumenter pour le défendre. Dans la fureur qui les anime contre ses adversaires, ils ne maîtrisent plus leur parole et compromettent par toutes sortes d'excès le parti qu'ils entendent servir.

Mais Guillaume d'Ockam avait aussi de nombreux partisans parmi ses confrères. L'un des plus distingués paraît avoir été maître Adam Goddam, Voddam ou plutôt de Wodheam, docteur d'Oxford, en latin *Vozodeamus*, *Wodheamensis*, *de Vodronio*, qui, dit-on, professa à Oxford, à Londres et à Norwich. Nous avons son commentaire sur les *Sentences*, *Adam Goddam super quatuor libros Sententiarum*, publié à Paris, par les soins de Jean Mair, en 1512, in-fol. (1). Plus théologien que philosophe, Adam Goddam a négligé la plupart des questions controversées ; mais il en a dit assez sur quelques-unes pour être mis au nombre des ockamistes avoués. Il a combattu la thèse des intellections définies des accidents de l'âme distincts réellement de leur sujet (2), et il s'est, en général, prononcé contre toutes les entités psychologiques des thomistes et des scotistes. Voici sa déclaration sur les attributs de Dieu : « L'intellect de Dieu, sa sagesse, sa volonté, « ne sont pas des choses, soit distinctes entre elles, « soit distinctes de l'essence divine : *in divinis omnia* « *sunt unum* (1). » Il faut tout simplifier en psychologie, qu'il s'agisse de l'homme ou de Dieu. C'est une des maximes que les nominalistes citent le plus sou-

(1) Notons en passant une étrange erreur commise par dom Brial au sujet de ce commentaire ; *Hist. littéraire de la France*, t. XV, p. 40, Adam Goddam et Adam de Saint-Victor, que deux siècles ont séparés, sont ici confondus par dom Brial.

(2) In prim. *Sent.*, dist. XVII, quæst. 5.

vent. Ils la citent même quelquefois mal à propos, pour la commenter ensuite avec trop de liberté. C'est, comme il nous semble, avec l'intention d'observer cette maxime qu'Adam Goddam a résolu contre Durand de Saint-Pourçain la question suivante : faut-il dire que les âmes humaines sont entre elles égales ou inégales? Durand de Saint-Pourçain n'avait pas, le premier, introduit cette question au sein de l'école, mais il l'avait traitée en des termes nouveaux. Il est évident, s'était dit ce docteur, que les intelligences sont inégales, que, dans la foule des humains, il s'en rencontre de mieux doués que les autres, de plus habiles, de plus capables; quelle est donc la raison de cette diversité? Durand de Saint-Pourçain n'avait voulu la placer ni dans le corps, ni dans l'âme ; il avait préféré l'attribuer à certaines propriétés du tout composé, comme les facultés sensitives, végétatives (2). Quelles que soient les explications données à ce sujet par Durand de Saint-Pourçain, Adam lui sait mauvais gré d'avoir agité le problème. Si l'on accorde que les âmes sont inégales, soit pour telle cause, soit pour telle autre, que répondre à l'impie élevant jusqu'à Dieu l'accusation d'injustice? Il s'agit donc de dire ou que Dieu n'est pas juste ou que les intelligences sont égales. C'est ce dernier parti que prend Adam Goddam. C'est, en effet, le parti le plus simple ; mais est-ce le plus sensé? Jean Mair, qui avait beaucoup de compétence dans les matières scolastiques, faisait le plus grand cas de ce docteur, l'égalant, comme philosophe, à Guillaume d'Ockam, lui trouvant même plus de méthode, plus de clar-

(1) In prim. *Sentent.* dist. VI, quæst. 1.

(2) Durand. de S. Porciano, in secund. *Sentent.* dist. XXXII, quæst. 3.

té (1). C'est un jugement que l'école n'a pas consacré. Disciple respectueux de Guillaume d'Ockam, Adam Goddam mit au service des opinions qu'il avait estimées, à bon droit, les plus sages, beaucoup de science acquise et beaucoup d'esprit naturel. Mais qu'on ne lui suppose pas le mérite d'un écrivain original ni le genre d'attrait qu'ont les écrivains passionnés. Il n'a pas plus d'originalité que de passion.

Au point où nous sommes parvenus, le nominalisme est déjà la secte prépondérante. On le combat toujours, non sans vigueur, mais sans succès; les docteurs les plus renommés, ceux que la foule entoure, se sont publiquement déclarés en sa faveur. Nous allons bientôt le voir faire des progrès encore plus rapides et plus éclatants, surtout dans les écoles séculières.

C'est un fait notable que celui-ci : vers le milieu du XIV[e] siècle, la direction des esprits cesse d'appartenir au clergé régulier ; Guillaume d'Ockam est le dernier des maîtres éminents qui ait paru dans une chaire conventuelle. Ce fait, on l'explique ainsi. Le plus discret des réalistes a toujours, et il ne s'en défend guère ou s'en défend mal, un lien de parenté quelconque avec le mysticisme. Il était donc normal que toute philosophie professée dans les couvents et les cloîtres fût plus ou moins réaliste. Mais, le crédit de cette doctrine ayant beaucoup diminué là même où l'on avait le plus d'intérêt à le maintenir, des religieux de grande autorité ayant eux-mêmes désavoué cette doctrine aux applaudissements d'un grand nombre de leurs confrères, l'enseignement claustral devait, en perdant son caractère particulier, perdre son influence.

(1) Dans une courte notice qu'on lit en tête de l'édition des *Sentences*.

C'est pourquoi la plupart des maîtres qu'il nous reste à nommer, les derniers de nos philosophes scolastiques, ne seront ni des religieux ni des moines. Ce seront des clercs séculiers.

L'un des plus célèbres est Jean Buridan. Né à Béthune dans les dernières années du XIIIe siècle, il fut un des auditeurs de Guillaume d'Ockam et se montra zélé pour sa cause. Nous le voyons, en 1327, recteur de l'université de Paris, et Robert Gaguin nous témoigne qu'il vivait encore en 1358. Sa vie, peu connue, mais, paraît-il, assez aventureuse, a fourni matière à beaucoup de fables. Bayle a pris le soin d'en réfuter quelques-unes. Ce qui n'empêchera pas de les raconter encore ; il y aura toujours des gens pour croire aux fables. Voici la liste de ses ouvrages. *Summa de dialectica*, Paris, 1487, in fol. ; *Compendium logicæ*, Venise, 1489, in fol.; *Quæstiones in octo libros Physicorum*, *De anima*, *Parva naturalia*, Paris, 1516 ; *In Aristotelis Metaphysicam*, Paris, 1518 ; *Quæstiones in decem libros Politicorum*, Paris, 1500, Oxford, 1640, in-4° ; *Quæstiones in decem libros Ethicorum*, Paris, 1489, 1500 ; Oxford, 1637, in-4° ; *Sophismata*, in-8°. Ce que nous remarquons d'abord dans tous ces livres, c'est la liberté d'esprit du logicien, du moraliste, du politique. On ne s'est pas encore tout à fait affranchi de la servitude traditionnelle, mais, du moins, on perd l'habitude de jurer par quelqu'un, on laisse les livres pour s'interroger soi-même, on commence à penser et à dire tout haut le peu que l'on pense. Sans rien ajouter de bien considérable au fonds commun du nominalisme, Buridan en tira des conclusions nouvelles avec une franchise qui eut le mérite de se rendre plus d'une fois suspecte d'hérésie. Tennemann nous signale quel-

ques passages de son *Ethique* dans lesquels se trouve assez clairement exposée la thèse fameuse de Hobbes sur la liberté. Ces passages sont, en effet, curieux. Mais ce ne sont pas les seuls qui aient éveillé notre curiosité dans ce livre où toutes les questions morales sont traitées avec si peu de déférence pour les préjugés théologiques. Qu'est devenue la morale enseignée suivant saint Grégoire? Durant plus de six siècles on l'a jugée suffisante; mais, au siècle présent, évidemment elle ne suffit plus.

Aventin raconte que, vers la fin de sa vie, Buridan quitta Paris et se rendit à Vienne, en Autriche, où il continua ses leçons. On a recherché les motifs de cet exil et on ne les a pas trouvés; c'est pourquoi le fait a paru douteux. L'assertion d'Aventin nous est confirmée par un de ses contemporains, Pierre Boland, de Laudenbourg :

> Marsilio Heidelberg, Buridano docta Vienna est,
> Quos pariter gymnas Parisiana dedit (1).

Mais, sans apprécier la valeur de ce nouveau témoignage, constatons que vers la fin du XIV[e] siècle, sous l'influence de Buridan ou de tout autre, l'université de Vienne fut gagnée tout entière à la cause de la nouvelle philosophie. On compte, en effet, parmi les nominalistes les deux meilleurs régents qu'elle eut en ce temps-là, Henri d'Hoyta ou de Huecta, l'abréviateur des *Sentences* d'Adam Goddam et le fécond Henri de Langestein ou de Hesse, théologien, moraliste, canoniste, liturgiste et logicien de très grand renom. Dans le même temps enseignait Marsile d'Inghen. Il avait été,

(1) Vers en l'honneur de Marsile d'Inghen, en tête de son commentaire des *Sentences*.

dit-on, condisciple de Buridan à l'école de Guillaume d'Ockam. Mais cela paraît peu vraisemblable. Marsile étant mort en 1394, peut-être en 1396, il devait être bien jeune quand le prince des nominalistes quittait la France, fuyant les ressentiments implacables de la cour d'Avignon. Marsile appartenait au clergé séculier ; il fut chanoine et trésorier de l'église de Cologne, et lorsque Rupert, duc de Bavière et comte palatin du Rhin, entreprit de fonder le collège d'Heidelberg, ce fut Marsile qu'il choisit pour premier administrateur de ce collège. Jean de Tritenheim lui donne des gloses sur Aristote, une Dialectique et un commentaire sur les *Sentences* : *Commentarii super quatuor libros Sententiarum* ; in fol., sans date. Il suffit, pour connaître la doctrine de Marsile, de lire les premières pages de ce commentaire, car, dès l'abord, avec un empressement remarquable, il pose et tranche les deux questions principales du débat scolastique. Tous les universaux dont l'intelligence humaine a la notion plus ou moins précise appartiennent au genre des prédicats rationnels. Quant aux idées divines, ce sont des fictions purement anthropomorphiques (1), qui doivent être rejetées par tous les philosophes vraiment catholiques. *In divinis omnia sunt idem*, a dit saint Anselme, et l'autorité de saint Anselme vaut bien celle de Platon. On désigne encore parmi les nominalistes de ce temps Nicolas Amati, Matthieu de Cracovie, Nicolas de Clamenge, à qui Tennemann accorde le titre de hardi penseur, et le célèbre cardinal Pierre d'Ailly. Nous n'avons rien à dire de particulier sur la plupart de ces docteurs. Adhérents plus ou moins zélés de la secte

(1) « Nullæ ideæ sunt in Deo distinctæ intrinsece et realiter sive formaliter. » In prim. *Sentent.* quæst. 1, art. 1.

nominaliste, ils n'ont apporté dans le débat aucun principe nouveau ; ce qui les distingue des réalistes attardés, ce qui les recommande, c'est la prudence de leur jugement. Nous ne pouvons, toutefois, nous contenter d'enregistrer le nom de Pierre d'Ailly.

Né à Compiègne en 1350, Pierre d'Ailly fut admis comme boursier au collège de Navarre en 1372. C'est alors qu'il fit remarquer, en interprétant les *Sentences*, la fermeté de ses décisions nominalistes, et l'ingénieuse subtilité des arguments qu'il trouvait sans effort pour les justifier. En 1380 il reçut le bonnet doctoral et occupa la chaire de théologie dans la maison de Navarre. Ses leçons eurent un grand succès, et bientôt il passa non-seulement pour le plus docte des maîtres contemporains, mais encore pour l'homme le plus propre aux affaires, le plus vigoureux athlète des droits de l'université, le plus intelligent et le plus habile avocat de la puissance civile, engagée dans de perpétuels débats avec les divers représentants de la papauté. A ces titres il eut à remplir, près des cours de Rome et d'Avignon, plusieurs négociations importantes, dans lesquelles il ne se montra pas au-dessous de sa renommée. Personne ne prit une part plus active aux résolutions des conciles de Pise et de Constance. L'évêché de Cambrai et le chapeau de cardinal lui ayant été donnés en récompense de ses services, il mourut à Avignon le 8 août 1425. Les principaux de ses ouvrages scolastiques sont des commentaires sur les *Sentences* et sur le *Traité de l'âme* (1).

(1) De Launoy (*Regii Navarræ gymn. historia*, part. III, lib. II.) lui attribue un commentaire sur la *Consolation* de Boèce dont il donne les premiers mots. C'est une fausse indication. L'ouvrage désigné par de Launoy se trouve dans le n° 14,580 de la Bibliothèque Nationale, provenant de

Nous n'exposerons pas, après M. Bouchitté (1), la doctrine de Pierre d'Ailly sur la connaissance. Cette doctrine n'appartient pas au professeur du collège de Navarre; elle appartient à Guillaume d'Ockam, et nous l'avons déjà fait connaître. Biel signale, il est vrai, quelques différences entre le langage du maître et celui du disciple ; mais ces différences s'arrêtent aux mots et ne vont pas jusqu'aux choses. M. Bouchitté croit devoir reprocher à Pierre d'Ailly d'avoir maltraité la preuve psychologique de l'existence de Dieu, la preuve de saint Anselme. Nous l'en félicitons pour notre part, mais sans lui rapporter le mérite de cette critique. Depuis bien longtemps la grande autorité de saint Thomas l'avait rendue banale. Ce n'est pas non plus ce docteur qui, le premier, a réduit toute notion de Dieu à un vague concept. S'il y a quelque délit caché sous les termes de cette thèse, ce délit est d'abord imputable à son maître. En effet, voici la conclusion de Pierre d'Ailly: « Nous ne pouvons en cette « vie, avec les moyens de connaître que nous tenons « de la nature, nous représenter Dieu sous une forme « et par un concept qui lui soit vraiment propres (2). » Or, à quelques mots près, c'est encore une décision de Guillaume d'Ockam. Enfin, on signale la vive polémique de Pierre d'Ailly contre les idées divines. L'essence de Dieu ne comporte, dit-il, aucune division et les idées sont en nombre. Si donc les idées participent réellement de l'essence divine elles ne sont pas réellement en nombre au titre de choses conceptuelles. Il ajoute: « Le mot idée n'est pas le nom d'une réalité, c'est

Saint-Victor. C'est un traité sur le bonheur considéré comme le but de la vie ; ce n'est pas un commentaire sur la *Consolation*.

(1) *Dictionn. des Scienc. phil.*, au mot *Ailly*.

(2) In libr. prim. *Sentent.* dist. II. — Voir Picard, *Thes. theolog.*, p. 49.

« un terme connotatif ; il ne signifie pas précisément « une chose, mais il se prend pour une chose et en « désigne une autre ; » ce qui veut dire : certainement Dieu conçoit tout ce qu'il peut et doit créer, mais l'idée particulière et précise de telle ou telle chose future n'est pas en lui telle ou telle forme réellement permanente. Quelle fausse opinion se fait-on de l'essence divine ! On imagine que Dieu ne peut connaître ses propres créatures sans en avoir les similitudes, les images, logées en quelque sorte dans les cases de son cerveau. Oui, sans doute, quand Dieu connaît telle créature, il en a l'idée ; mais, si le terme de telle connaissance est telle idée, évidemment telle idée n'est pas la cause ni même l'instrument de telle connaissance : *Deus non cognoscit per ideas, ut « per » dicit circumstantiam causæ motivæ, vel potentiæ cognitivæ, vel objecti medii ; bene ut improprie dicit circumstantiam objecti terminantis* (1). Ce langage est d'un vrai philosophe, qui pense ce qu'il dit, et qui dit ce qu'il pense avec une sincérité parfaite ; aucun autre docteur ne s'est plus nettement déclaré contre toutes les abstractions réalisées dans les choses et, hors des choses, dans l'un et dans l'autre l'intellect. Mais, nous le répétons, cette critique du réalisme est, au fond, déjà vieille ; Pierre d'Ailly n'a fait qu'en rajeunir la forme. Guillaume d'Ockam avait intimidé la contradiction. On peut louer Pierre d'Ailly de l'avoir tout à fait découragée.

Le nominalisme est donc maintenant la doctrine universellement acceptée. Si quelques régents persistent à n'y pas souscrire, ils se taisent ou ne sont pas écoutés. Le temps est enfin venu de faire la cérémonie du

(1) Picard, *Thesaur.*, p. 61, verso.

triomphe, les princes de l'Église offrant de marcher à la tête des triomphateurs. Nous voudrions dire que le nominalisme partout vainqueur sut bien user de sa victoire. Il ne le sut pas et devint oppresseur. On accuse Pierre d'Ailly d'avoir, au concile de Constance, montré si peu de miséricorde à l'égard de Jean Huss parce qu'on le disait partisan des essences universelles. Cette calomnie ne mérite pas une réfutation (1) ; mais, ce qui ne peut être contesté, c'est qu'après avoir été jadis flétri par plusieurs arrêts, le nominalisme prétendit, à son tour, interdire la parole au réalisme vaincu. On en trouve la preuve dans les considérants des sentences rendues contre Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autricourt et Jean de Monteson. Le détail de ces procès nous intéresse peu, toutes les propositions dénoncées ayant été jugées au point de vue particulier de la foi; mais le texte des sentences est instructif ; il nous apprend en effet que, vers la fin du XIV[e] siècle, l'université de Paris poursuivait et condamnait le réalisme comme hérétique, quand même les clercs accusés alléguaient pour se justifier qu'ils avaient simplement reproduit dans leurs écrits, dans leurs leçons, quelques phrases empruntées à saint Thomas, l'Ange déchu de l'école.

Le nominalisme devenu l'arbitre de l'orthodoxie, cela n'est pas normal, cela ne saurait durer. On ne peut le nier, ce rôle convenait mieux au réalisme. En fait, le réalisme n'a pas toujours voulu s'en tenir à la croyance des simples. Attribuant tant de privilèges à la raison pure, il s'est laissé plus d'une fois entraîner par le génie de l'abstraction au-delà des frontières que les Pères et l'Église avaient assignées à la philosophie.

(1) M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 301.

Mais, d'autre part, cherchant toujours la vérité bien au-dessus de la sphère où l'on ne peut récuser le contrôle de l'expérience, on ne s'étonne pas qu'il ait souvent charmé par le raffinement de ses fictions même les cœurs les plus naïvement fidèles. C'est, d'ailleurs, au réalisme qu'appartient cette maxime: la philosophie doit servir et non commander. Mais, quel peut être, s'il est permis de s'exprimer ainsi, l'emploi théologique du nominalisme? Quand il contraint la raison spéculative à marcher sous la conduite de la raison pratique, il la contraint en même temps à quitter le terrain de la foi. Séparée désormais de la théologie, la philosophie ne la contredira plus, mais ne la servira plus. La servante d'autrefois s'est affranchie ; elle a maintenant son domaine propre, qu'elle entend cultiver en paix. On dit que, pour lui garantir la jouissance de cette liberté, le nominalisme a trop limité la compétence de la philosophie. C'est un reproche qui nous paraît mal fondé. Les questions que le nominalisme a mises à l'écart sont appelées des questions sacrées; elles n'intéressent donc pas la philosophie, puisqu'elle est naturellement profane. Qu'elle n'y touche plus, et, du moins, elle n'aura plus le souci de s'accommoder aux exigences d'un dogmatisme qu'elle a, dit-on, compromis, qui l'a certainement compromise. Tournons maintenant nos regards vers la théologie. Que va-t-elle devenir, séparée de la philosophie? Elle va nécessairement redevenir ce qu'elle était avant l'union à jamais rompue ; elle ne sera plus rationnelle, elle sera mystique. D'un côté s'en iront les philosophes, déclarant qu'ils renoncent enfin à pénétrer les mystères de la foi; de l'autre côté se dirigeront les théologiens, plus dédaigneux que jamais des sciences

naturelles et ne demandant plus qu'à la foi la certitude dogmatique que leur refuse la raison.

Le mysticisme avait été déjà recommandé dans ces derniers temps par maître Eckard, Jean Tauler, Henri Suzo, Jean Ruysbroek et l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Le chef, ou, pour nous servir d'une locution usuelle au moyen-âge, le porte-enseigne de la nouvelle secte fut le célèbre Jean Charlier de Gerson. Nous ne pouvons nous défendre de contempler un instant, avec le respect qu'elle nous inspire, la noble figure de ce dur ennemi. Né en 1363 dans le diocèse de Reims, près de Rethel, au bourg de Gerson, d'humbles parents, Jean Charlier fut envoyé à l'université de Paris en 1377. En 1381, il était reçu licencié ès-arts; en 1382, gradué en théologie ; en 1383, malgré sa jeunesse, il était élu procureur de la nation de France ; en 1387, à peine âgé de 24 ans, il était d'une ambassade envoyée par l'université au pape Clément VII, et, en 1395, il remplaçait son maître, Pierre d'Ailly, dans la charge de chancelier de l'église et de l'université de Paris. Le hasard de la naissance et l'heureux concours des événements peuvent assez bien servir un homme pour l'élever au-dessus des autres, et lui donner le premier rôle dans les affaires de son temps, sans qu'il ait rien fait lui-même pour aider la fortune. Mais nous ne reconnaissons pas les caractères de la véritable grandeur là où le génie n'a pas contribué plus que les circonstances à la célébrité d'un nom propre. Ce que c'est que le génie, il ne faut pas le demander à la multitude ; la multitude offre volontiers ses couronnes à tous ceux qui parviennent au faîte des conditions humaines; elle adore toutes les images qu'on lui présente, et, quand elle croit devoir

se fabriquer elle-même ses dieux, elle les fabrique aussi vite que plus tard elle les brise. Mais, que l'on interroge les philosophes ; ils diront que le principal trait du génie est la persévérance dans une idée, dans un principe. Jean de Gerson fut un de ces hommes convaincus et persévérants ; il dut à la fermeté de ses convictions l'autorité qu'il exerça dans son temps ; il lui doit la gloire qu'il s'est acquise dans les siècles ! Quand il prit possession du gouvernement de l'université, toutes les affaires étaient en proie à la plus déplorable confusion. Sous un roi tombé en démence, les grands vassaux se disputaient l'exercice du pouvoir royal, et, d'autre part, un long schisme partageant les fidèles en deux camps ennemis, il n'y avait plus dans l'Église aucune discipline. Jean de Gerson eut le courage de vouloir réformer et l'Église et l'État ! S'il n'y réussit pas à son gré, si les mauvaises passions furent plus fortes que sa volonté persistante, si, après avoir ameuté contre lui tous les intérêts qu'il n'avait pas dû respecter, cet homme qui avait rempli la chrétienté du bruit de son nom alla finir dans une obscure retraite, ne s'entretenant plus qu'avec Dieu des désordres qu'il n'avait pu corriger, des calamités qu'il n'avait pu prévenir, il mourut laissant du moins un grand exemple, et cet exemple a été suivi. Jean de Gerson est, à bon droit, considéré comme l'ordonnateur des canons qui furent dans la suite la charte de l'Église gallicane : Bossuet lui-même n'a fait que marcher sur ses traces. Mais, laissons l'homme d'État pour nous occuper du théologien.

Nourri dans l'école nominaliste, Jean de Gerson n'a pas refusé de souscrire à toutes les sentences que cette

école a prononcées contre le rationalisme téméraire de Duns-Scot ; mais, après s'être convaincu que la philosophie ne rend pas un compte suffisant des mystères, il a quitté le sentier des philosophes pour se jeter dans celui des mystiques, et n'a plus voulu converser avec d'autres docteurs que le divin Bonaventure. Il faut l'entendre déclarer toute son opinion sur les sciences humaines Il accorde, dit-il, qu'il peut être bon d'étudier la métaphysique et la logique, mais il ne veut pas qu'on s'abandonne à cette étude sans en avoir auparavant reconnu les frontières naturelles. La curiosité vaine de ses contemporains, leurs disputes sophistiques sur la nature simple ou complexe de l'être divin, sur la réalité de ses attributs, etc., etc., ont fait commettre tant de blasphêmes ! Qu'on profite, du moins, de l'expérience si cruellement acquise, et qu'on renonce désormais à traiter les choses saintes comme des questions logiques. Ce n'est pas à la raison, c'est à la révélation que nous devons les articles de la foi. Qu'il est donc peu convenable de les soumettre à l'examen, au contrôle de la raison ! *Pœnitemini et credite Evangelio* ! telle est la première, la plus nécessaire, la plus générale des prescriptions divines ; aucune science ne conduit au salut aussi directement, aussi sûrement que l'observation de cette simple règle. On allègue, d'une part, l'autorité de Platon et, d'autre part, l'autorité d'Aristote. Qu'ont à faire ces autorités, lorsqu'il s'agit des choses de la religion ? Aristote soutient, par exemple, c'est un de ses axiômes, que l'un procède de l'un, et que tout effet est conséquemment de même nature que sa cause. Or, combien d'hérésies contient cette seule formule ! Aristote dit encore que la volonté ne peut produire des

choses nouvelles et diverses, sans subir elle-même la loi du mouvement. Quelle injure à la toute-puissance divine! Allons ensuite vers les platoniciens. Ils enseignent que toute chose conçue par l'esprit humain est nécessairement réelle, l'esprit humain ne pouvant concevoir ce qui n'est pas, et autant ils y rencontrent d'idées plus ou moins générales, autant ils fabriquent de quiddités éternelles qui, n'ayant pas été créées dans le temps, ne sauraient être, dans le temps, détruites par Dieu. Autres impiétés! Défendons-nous de céder aux attraits de ces decevantes doctrines. La science, que, malgré tant d'efforts, les anciens philosophes n'ont pas acquise, aujourd'hui la grâce la met à notre portée. Ne résistons pas à la grâce; croyons ce qu'elle nous enseigne, ne disputons pas et vivons bien. Cela veut-il dire que Dieu nous ait défendu d'exercer notre esprit en cherchant à le comprendre? Non, sans doute. Voici les articles de notre foi; étudions-les, méditons-les, mais non pas en curieux, en pénitents, et nous atteindrons ainsi quelques-unes des vérités dont la pleine connaissance nous est promise en l'autre vie (1).

Voici dans quels termes Jean de Gerson expose sa théorie de la connaissance imparfaite, de la connaissance terrestre: « Supposons, dit-il, que l'âme ait été, suivant « ses mérites, emprisonnée dans un cachot sombre, « affreux, qui se divise en trois étages, l'étage inférieur, le moyen et le supérieur. Le nom du premier « étage est *sensibilité* (*sensualitas*); celui du second, « *raison*; celui du troisième, *intelligence simple*. Les « fenêtres de l'étage inférieur ne laissent arriver jusqu'à l'âme aucune lumière, si ce n'est la lumière

(1) *Contra vanam curiosit.*, lect. II: t. I *Operum* Gersonii.

« corporelle, celle que contemplent les brutes elles-
« mêmes. Par les ouvertures de l'étage intermédiaire
« pénètre quelque lumière plus spirituelle, que l'âme
« reçoit lorsqu'elle s'élève jusque-là. Enfin, au faîte de
« la prison, à l'étage supérieur, elle peut voir la lu-
« mière divine qui, resplendissant aux lieux hauts,
« s'introduit à travers les étroites fissures de la mu-
« raille, comme ces feux de l'éclair qui traversent ra-
« pidement les nuages et disparaissent aussitôt (1). »
Ces distinctions appartiennent à Tauler. Nous les retrouvons, du moins, dans l'analyse que M. Ch. Schmidt nous a donnée de la doctrine de Tauler (2), et peut-être celui-ci les avait-il lui-même empruntées à maître Eckart ou à saint Bonaventure. Mais, à vrai dire, nous nous inquiétons moins d'en rechercher l'origine que d'en apprécier les conséquences. De ces conséquences, la première c'est que l'expérience et la raison, même associées, ne sont pas des moyens suffisants de connaître : l'expérience, parce qu'elle ne va pas au-delà des choses corporelles ; la raison, parce qu'elle réclame les notions empiriques comme éléments de ses opérations particulières, et ne conçoit rien qu'à *posteriori*. Conception embarrassée, difficile, tardive, incertaine ! Au lieu de voir ainsi dans les choses, l'âme se plaît bien davantage à voir en Dieu, et combien cette vision est plus claire, plus sûre, plus rapide que l'autre ! Or qui la procure? l'extase. Et d'où vient l'extase? de l'amour.

Ainsi, pour Jean de Gerson comme pour saint Bonaventure savoir c'est croire, et croire c'est aimer. Il faut l'entendre ensuite établir quelle est, suivant sa

(1) Ibid., lect. I.
(2) *Essai sur les Mystiques du XIV[e] siècle*, p. 66.

méthode, l'ordre des objets de la foi. Au premier degré se place le canon de la sainte Écriture. Au second, sont les vérités promulguées par l'Église. L'Église ayant reçu des apôtres les pouvoirs qu'ils tenaient du Christ, continue leur enseignement, et donne après eux des solutions dogmatiques. Au troisième degré sont les vérités particulièrement révélées à quelques âmes privilégiées. Au quatrième, les vérités déduites des propositions qui sont les fondements de la foi; comme celle-ci par exemple : « Le Christ fut un homme ; « donc le Christ eut des veines et des nerfs. » Au cinquième, les conclusions qui ne commandent pas la foi au même titre que les précédentes, et ne sont, en conséquence, que probables. Enfin, au sixième degré, sont certaines vérités qui n'apprennent rien à l'intelligence, mais qui, du moins, entretiennent, excitent la dévotion (1). Cette classification des objets de la foi est assurément très significative. Auxquelles des vérités dont nous venons de reproduire la définition correspondent les vérités philosophiques ? Elles correspondent à celles des quatrième et cinquième degrés, et elles n'ont pas, car elles sont plus humaines, le caractère de certitude propre à toutes les vérités que Dieu nous a révélées, soit de sa bouche, soit par la voix de ses messagers. Il suffit ; nous avons maintenant le droit de dire que Jean de Gerson doit être compté parmi les plus dogmatiques détracteurs de la raison.

Suivant les théologiens, les philosophes sont des sceptiques. Pourquoi ? Parce qu'ils cherchent à se démontrer les vérités dites révélées et ne les admettent pas volontiers quand elles leur semblent contredire la raison. D'autre part, au jugement des philosophes, les

(1) *Quæ veritates sint tenendæ*. Opusc. Gersonii.

vrais sceptiques sont les théologiens, parce qu'ils rejettent d'abord l'autorité du sens commun, pour ne s'en rapporter, disent-ils, qu'aux textes canoniques et aux décisions de l'Église. Ainsi Jean de Gerson aurait, suivant les philosophes, fait profession de scepticisme. Oui, sans doute, il a eu ce tort ; on ne saurait l'en défendre. Cependant ce sceptique déclaré l'est-il avec constance ? Admet-il, sans raisonner, tout ce que croit ou dit croire quiconque est de son parti ? Assurément il y a dans les dogmes religieux des choses qui ne supportent guère une interprétation libre ; mais, s'il n'est permis de rien ajouter aux vérités du premier et du second degré, celles du troisième offrent déjà matière à plus d'un paradoxe ; quant à celles du quatrième, du cinquième et du sixième degré, elles sont bien souvent des chimères fantastiques. Le domaine de la fantaisie est sillonné de voies qui se contrarient, et dans lesquels l'esprit folâtre de nos mystiques aime à s'égarer. Jean de Gerson s'est-il laissé promener et perdre dans ce labyrinthe par le génie familier de l'extase ? Nous ne voulons pas dire qu'il se soit toujours défendu de céder à ses dangereux entraînements. Cependant, averti par plus d'un récent exemple, il a pris soin de ne pas ajouter aux alarmes de l'Église. Ainsi maître Eckart avait osé dire que l'amour anéantit tout ce qu'il y a d'humain dans notre âme, pour la confondre, pour la convertir en Dieu, de même que la formule sacramentelle, changeant la substance du pain eucharistique, en fait le vrai corps de Jésus-Christ (1), et cette thèse avait encore été soutenue par Tauler ainsi que par le Docteur Extatique, Jean Ruysbroek. Néanmoins Jean de Gerson se déclare plusieurs fois contre elle,

(1) M. Schmidt, *Essai sur les Mystiques*, p. 54.

parce qu'elle supprime la liberté de la créature (1), et, comme cette protestation est importante, nous en reproduirons les termes : « Suivant, dit-il, les partisans « de cette erreur, l'âme parfaite, ramenée en Dieu, « perd sa volonté ; incapable de vouloir ou de ne pas « vouloir, ne voulant que ce que Dieu veut, elle redevient ainsi ce qu'elle était, avant le temps, dans la « pensée divine. Cela posé, ils prétendent en consé- « quence que, n'ayant plus ni vouloir ni non-vouloir, « elle peut sans péché, sans crime, condescendre à « toutes les sollicitations de la chair (2). » Cette erreur avait été, dans les temps anciens, l'hérésie des caïnistes ; c'était, au moyen-âge, celle des beghards. Tenons compte à Jean de Gerson de s'être séparé, sur ce point, du plus grand nombre de ses confrères en mysticisme ; cela nous prouve que la raison, dont il avait tant médit, n'avait pas chez lui perdu tout son empire. Enregistrons encore quelques autres de ses réserves. Dans la doctrine suivant laquelle l'âme s'unit à Dieu par l'amour et va se perdre en son essence, quelle place occupent les œuvres humaines ? Ce sont les actes automatiques de machines sans conscience : l'impulsion venant d'en haut, le mouvement s'opère en bas. Quelle doit donc être la manière d'être du fidèle parfait ? Il doit se tenir oisif, comme le dit Jean Ruysbroek (3), dans l'attitude d'un esclave qui attend des ordres. Mystique par système, mais par nature homme d'action, notre docteur ne peut souscrire à cette négation de toute spontanéité humaine. Voici comment il la présente et la condamne : « C'est une autre erreur de dire

(1) Super libr. J. Ruysbroek, in t. 1 *Oper.* Gersonii, p. 61.
(2) *De libris caute legendis*, t. I Operum, p. 144.
(3) Ch. Schmidt, *Essai*, p. 103.

« que l'homme parfait doit n'avoir aucun souci des cho-
« ses humaines, de quelque manière qu'elles aillent,
« bien mieux qu'il ne doit en avoir aucun de lui-même,
« ni de sa damnation ni de son salut; qu'il doit toujours
« être dans l'expectative de la volonté divine et s'y
« complaire, soit qu'elle le sauve, soit qu'elle le
« damne, car, quoi que l'homme puisse vouloir, néan-
« moins la volonté de Dieu sera faite. Cette erreur a
« plusieurs rameaux, qui tous procèdent de quelques
« phrases mal comprises de l'Apôtre, d'Augustin et
« d'autres grands docteurs touchant la prédestination
« divine. » Enfin, notons-le bien, Jean de Gerson ne se prononce pas avec moins d'énergie contre une troisième erreur, celle des mystiques platoniciens qui localisent dans l'espace intermédiaire toutes les formes des choses qui sont nées ou doivent naître. Il n'a donc pas tout-à-fait abdiqué sa raison, puisqu'il en use pour combattre les opinions que lui veut imposer la raison des autres ; mais, ce qu'il ne lui permet pas de contredire, ce sont les dogmes consacrés, ce sont les vrais articles de la foi. Adversaire déclaré d'une métaphysique qui conduit au panthéisme d'Amaury de Bène, mécontent d'une logique pour qui la région affective de l'âme est un champ fermé, il fuit l'école et va se confiner dans une sacristie. Il ne veut plus être philosophe, pour demeurer chrétien !

Ainsi les deux grandes périodes de la philosophie scolastique se terminent l'une et l'autre de la même manière, par une grande fatigue des esprits et par une réaction en faveur du mysticisme. Cela ne peut surprendre. Il est naturel que l'homme cherche à con-

(1) *De libris caute legendis*, au même lieu.

naître ce qu'il ignore ; il est donc naturel qu'il s'adresse à la philosophie et lui demande de l'éclairer. Mais il n'y a pour la philosophie ni livres sacrés ni décrets canoniques. Cela fait qu'il est impossible de concilier la philosophie et la religion qui s'impose comme révélée. Un premier essai de conciliation avait échoué ; un second a été tenté, et nous venons de le voir échouer encore. Mais ceci du moins est acquis : non, l'expérience ne doit pas être renouvelée. Les philosophes et les dévots seront à l'avenir deux nations étrangères l'une à l'autre, tantôt en guerre, tantôt en paix ; en paix rarement, car elles auront presque toujours quelque querelle engagée au sujet de leurs frontières indécises.

CHAPITRE XXX

Conclusion.

Dans l'exorde de son discours de réception à l'Académie française, le cardinal de Bernis disait, avec la certitude de n'être contredit par personne : « Charlemagne ranima les sciences et les arts assoupis depuis longtemps ; mais, à sa mort, leur sommeil léthargique recommença et ne fut interrompu qu'après « la prise de Constantinople. » On n'avait pas alors besoin d'employer plus de mots pour résumer tout ce qu'on savait sur l'histoire des lettres, des sciences et des arts, depuis le commencement du IXe siècle jusqu'à la fin du XVe. Il est maintenant reconnu que le jugement du cardinal de Bernis et de son temps sur les lettres et les arts au moyen-âge n'était pas un jugement suffisamment éclairé. Nous pensons avoir montré, pour notre part, que, durant ce moyen-âge encore si mal apprécié, qu'il ne faut pas trop louer après l'avoir trop décrié, la première des sciences, la philosophie, n'est certes pas restée sans culture.

En terminant notre premier travail sur cette philosophie du moyen-âge, nous le trouvions imparfait, et nous n'hésitions pas à le dire. A peine frayée par quelques historiens, la voie que nous avions dû suivre

nous avait offert beaucoup d'obstacles prévus ou imprévus, et nous avions lieu de craindre, ayant achevé le trajet, d'avoir fait plus d'une fois fausse route. Ici, disions-nous, nous avons peut-être trop insisté sur de vains détails, et là négligé quelques développements nécessaires. Ayant affaire à des docteurs si déliés, avons-nous toujours atteint leur dernière pensée? N'avons-nous pas, au contraire, été quelquefois au-delà ; n'avons-nous pas exagéré, pour interpréter un passage obscur, la valeur de quelques décisions purement logiques? Notre inquiétude est la même aujourd'hui. Les corrections que nous avons faites à notre premier travail sont nombreuses ; nous avons redressé plus d'une erreur, nous avons comblé plus d'une lacune ; et, pourtant, il nous semble que nous avons à redouter encore bien des censures.

La difficulté n'était pas de discerner l'origine, la portée, le caractère général de telle doctrine et de telle autre. Abélard, saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam, Jean de Gerson et même David de Dinan n'ont dit les uns et les autres rien de bien nouveau. Les opinions qu'ils ont professées l'avaient été avant eux et, longtemps après eux, elles doivent l'être encore. On aurait peine à désigner un système, habituellement inscrit soit au nombre des plus anciens soit au nombre des plus modernes, qui n'ait eu quelque représentant durant les six siècles dont nous avons sommairement retracé l'histoire. Cela, d'ailleurs, s'explique de soi-même. Deux écoles se sont, dans tous les temps, partagé les philosophes : l'une au seuil de laquelle est gravé le nom glorieux de Platon ; l'autre qui proclame Aristote le plus grand de ses maîtres. Mais saint Thomas ne pouvait pas simplement répéter les leçons d'Aristote, et Duns-Scot celles de Platon transmises

par ses disciples plus ou moins infidèles, Proclus, Ibn-Gébirol, Averroès. Attachés d'abord à leur foi chrétienne, forcés de considérer leur philosophie comme la servante de leur théologie, ils n'ont jamais discouru librement sur les questions qu'on appelle indifféremment sacrées et profanes. Quand nous les avons trouvés sincères, nous les en avons félicités. Ils ne l'étaient néanmoins que par imprudence. C'est ce défaut ordinaire de sincérité qui rend la tâche de l'historien vraiment difficile. Assurément on n'a pas eu le dessein de le tromper ; mais on lui a préparé de grandes tortures en voulant concilier, par des artifices de langage, des solutions qui se repoussent.

Cette indépendance de jugement qui nous est maintenant acquise, prouvons, en résumant nos précédentes déclarations sur les sectes scolastiques, que nous l'avons enfin entière et complète, tant à l'égard des philosophies qui se contentent d'être humaines qu'à l'égard des religions qui se prétendent divines.

Le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme, voilà, dit-on, les trois systèmes de philosophie qui furent professés dans l'école privée du palais, puis dans l'école publique de Paris, du IX[e] au XV[e] siècle. Cette division ne nous semble pas rigoureuse, ainsi que nous l'avons déjà fait comprendre. A notre avis, le nominalisme ne doit pas être distingué du conceptualisme, et c'est un point sur lequel nous nous réservons d'insister. Mais parlons d'abord du réalisme.

L'argument principal, l'axiôme pour ainsi dire fondamental du réalisme est cette proposition : Tout ce que la raison conçoit est dans la nature ; la réalité des choses est adéquate à tous les concepts de la raison. Ainsi être et être pensé sont deux actes, deux manières

d'être. Entre ces deux actes, qui ont pour sujets l'un la nature, l'autre l'intelligence, il y a la différence qui résulte de la différence des sujets; la chose concrète n'est donc pas la chose abstraite ; mais, à cela près, le concept et son objet ne diffèrent aucunement. Cette proposition est, nous l'avons dit, nous le répétons, une proposition erronée. S'il est vrai que toutes les conceptions de l'intelligence répondent à quelque chose de réel, il n'est pas vrai que la réalité se comporte absolument comme elle est conçue. Tout concept, pris en lui-même, est individuel ; c'est un tout discret et incommunicable : la convexité, par exemple, est un tout conceptuel non moins isolé, séparé (pour employer le langage réaliste) de la concavité, que la bonté l'est de la méchanceté, l'humanité de l'asinité, etc., etc. Eh bien ! non-seulement il n'existe pas hors de l'intelligence une convexité, une bonté, une humanité, distinctes, séparées des objets, des individus convexes, bons, humains, mais il n'existe pas davantage hors de l'intelligence des choses qui constituent en elles-mêmes, unies à ces objets, des touts, des natures, des essences totales, réellement distinctes les unes des autres. Être universellement au sein des objets externes, cela n'est pas être au titre d'essence universelle au sein de ces objets, qui tous sont individuellement déterminés. Dans la nature, il y a des hommes, et, puisqu'il y a des hommes, il y a, chez chacun des individus de qui l'humanité se dit à bon droit, une manière d'être commune, qui se retrouve chez les uns et chez les autres, sans aucune différence ; mais ce tout, ce non-différent n'est pas, au propre, dans le domaine du mobile, du concret, une entité du genre de la substance ; c'est un concept vrai, légitime, une notion nécessairement re-

cueillie de formalités essentielles, de qualités inhérentes à des substances réelles ; ce n'est pas un être qui subsiste en conformité parfaite avec la définition acceptée de l'universel conceptuel.

Nous savons reconnaître ce qu'il y a de séduisant dans le système que nous combattons ici. Oui, sans doute, ce serait pour l'intelligence humaine un bien noble privilège que celui de voir en elle-même, comme sur le plus parfait des miroirs, la représentation vraie de tout ce qui est dans la région des choses sensibles et bien au-delà. L'étude ne serait alors que l'évocation des idées déposées par le suprême auteur des formes dans le mystérieux trésor de l'entendement ; la science deviendrait une simple classification de toutes les données de la raison pure, et les physiciens eux-mêmes, dispensés d'observer le détail des phénomènes, n'auraient plus qu'à nous expliquer les mystères de la nature dans la belle langue dont ils ont depuis longtemps perdu l'usage, celle qu'ils parlaient au siècle d'Orphée. Mais non-seulement ce système se fonde sur une décevante chimère ; qu'on s'y abandonne avec quelque confiance et l'on ne tardera pas à comprendre qu'il est aussi dangereux qu'attrayant. Ainsi, que l'humanité soit prise pour une chose, pour une entité rigoureusement conforme à la notion recueillie, il faut alors, il faut nécessairement admettre encore au nombre des choses le genre dont l'humanité n'est qu'une espèce, c'est-à-dire l'animalité. Mais à ce point là même sommes-nous arrivés à la dernière, ou plutôt, comme disent nos docteurs, à la première réalité de l'être? Non certes : avant le genre, il y a le genre le plus général, qui ne peut être autre chose que l'unique substance. Étant donc acceptées les

prémisses du réalisme, on ne saurait fuir cette conséquence : tous les êtres subsistent au sein d'une substance unique. Si l'on prend un autre tour, si, pour se rapprocher davantage des formules péripatéticiennes, on définit la substance non pas le sujet le plus général, mais le sujet le plus individuel, alors c'est aux deux éléments dont se compose l'atôme substantiel, la matière et la forme, qu'il faut attribuer cette subsistance universelle qui correspond à la notion pure, absolue, de l'un. La matière est une chez tous les êtres, non pas en ce sens qu'elle sert à tous les êtres de fondement, mais en ce sens qu'elle est le fondement un, le tout fondamental à la surface duquel se produisent, pour bientôt disparaître, les accidents en nombre infini qu'on appelle improprement des êtres. Voilà ce qu'avaient enseigné les meilleurs dialecticiens de l'Académie ; voilà ce qu'avaient répété, chez les Arabes, leurs disciples les plus résolus ; voilà ce qu'osèrent eux-mêmes déclarer, au XIIe, au XIIIe siècle, en pleine université de Paris, un certain nombre de réalistes conséquents. Or, pour ne pas tenir compte de certaines réserves qu'on ne saurait justifier au nom de la logique, quel est, en fait, le dernier mot de cette thèse ? C'est incontestablement le panthéisme. Qu'on prenne la série des théorèmes exposés et développés par Proclus, par Spinoza, et, de nos jours, par les enthousiastes sectateurs de la doctrine de l'identité, on se convaincra bientôt que ces théorèmes sont ceux de Duns-Scot et de tous les scotistes.

Or le panthéisme est un système que, pour notre part, nous repoussons de toutes nos forces. Les intérêts de l'orthodoxie chrétienne ne nous étant pas confiés, nous n'avons pas à les défendre ; mais au nom de

notre raison, au nom de cette foi profonde, invincible, que nous avons en la personnalité de tout ce que nous sommes, nous disons fermement que le panthéisme, le mieux construit des systèmes, est le plus faux. Quand il prétend tout accorder, tout expliquer, cette prétention même prouve qu'il n'est que tromperie. Au-dessus d'elle-même la raison soupçonne ; elle ne connaît pas. Eh quoi? parce qu'il convient peu, dit-on, d'isoler Dieu de son œuvre, on voudrait nous amener à comprendre que nous pensons, que nous voulons, que nous agissons au sein d'un autre ! Cela choque notre raison ; mais elle a beau s'efforcer de comprendre, elle ne comprend pas. Vous avez commencé par demander insidieusement à la créature : quelle est la manière d'être de ta cause, quelle est la fin de ta loi? Elle vous a répondu : je l'ignore, et elle a fait cet aveu naïf de son ignorance, sinon sans regret, du moins sans honte. Jugez-vous que ce regret lui peut devenir pénible et qu'elle vous saura gré de l'en affranchir ; assurez alors que vous avez un mandat, que vous avez été chargés d'apporter la lumière et proposez les distinctions transcendentales d'un dogme révélé : on pourra vous croire ; les témoignages de l'histoire sont là pour nous apprendre avec quelle confiance sont généralement accueillies les paroles de tous les prophètes. Mais si vous venez, parlant à ma raison, lui déclarer que la région du mystère est vide, que le principe de mon être, vainement recherché, ne s'y trouve pas, de cela ma raison ne peut ne pas conclure : je suis donc ma cause, je suis donc ma loi. Épuisez, nouveaux théologiens, tout l'arsenal de votre dialectique, vous ne parviendrez jamais à me démontrer que si ma raison d'être est en moi,

je ne suis pas toute ma raison d'être ; que, si je suis divin, je ne suis pas Dieu ! Cette parole est-elle un monstrueux blasphème. Désavouez les prémisses pour vous soustraire aux conséquences, et prosternez-vous ensuite, avec les sages, devant ce que la voix humaine peut nommer, mais ce que la raison humaine ne peut définlr.

Le nominalisme procède d'une tout autre manière. Ayant lui-même signalé les limites imposées à la faculté de connaître, il est trop prudent pour essayer de les franchir. Si donc le premier mot du réalisme est une sorte d'acte de foi, le nominalisme, plus réservé, plus timide, si l'on veut, n'affirme rien avant de s'être mis en garde contre l'erreur par une suffisante suspension de jugement. Ce n'est pas à dire, toutefois, que le nominalisme soit un autre nom du scepticisme. Reproduisons ici quelques explications déjà données. S'est-il rencontré, durant tout le moyen-âge, un seul philosophe qui ait considéré les universaux comme de purs vocables, de purs noms ? Nous ne le croyons pas ; Roscelin lui-même, accusé par son disciple Abélard d'avoir donné dans cette extravagance, nous semble avoir été calomnié. Mais qui se trouve à l'opposé des choses ? les noms. Nier certaines choses, en contester la réalité par d'autres admise, c'était donc réduire ces prétendues choses à des noms. C'est ce qu'on ne tarda pas à comprendre, et l'on appela réalistes les partisans des choses contestées, nominalistes leurs contradicteurs. Remarquons, d'ailleurs, qu'il ne fut pas trop mal habile de désigner par ce dernier qualificatif les adversaires des essences universelles ; il n'était pas, en effet, difficile de prouver que le discours n'est pas un vain son de la voix, et, cette preuve faite, on se félicitait d'avoir con-

fondu le nominalisme. Il est, répétons-le, vraisemblable que Roscelin et ses élèves protestaient contre cette manière d'argumenter ; mais leurs cahiers, leurs écrits nous manquent. Hâtons-nous, toutefois, de déclarer qu'on peut à la rigueur soutenir cette thèse des noms. Vous vous obstinez à prétendre, dit Guillaume d'Ockam, que les universaux sont des choses, des choses réelles, essentiellement distinctes du concept intellectuel. Soit! c'est, en effet, une chose qu'un nom, qu'un mot. Nous recherchions vainement, au sein des substances composées, un tout individuellement universel qui répondît à votre définition. Eh bien ! cette chose est trouvée ; c'est le son réel, très réel, que prononce la voix en désignant l'espèce. Mais, pour s'exprimer en ces termes, Guillaume d'Ockam prétend-il par hasard que le mot conventionnel ne signifie pas un concept, une intellection fondée sur l'observation exacte, vraie, des choses réelles ? Nous avons entendu sur ce point ses explications si nettes, si concluantes. Il est conceptualiste autant qu'Abélard ; il l'est même, disons-le, plus qu'Abélard, car celui-ci, connaissant peu la nature des faits psychologiques, les distinguait mal, et se fût trouvé fort embarrassé de répondre sur la question des espèces mentales à quelque subtil disciple de saint Thomas. Or, quel problème peut-on s'adresser sur l'origine et la nature des idées dont on ne trouve la solution dans le commentaire de Guillaume d'Ockam sur les *Sentences* du Lombard ? Considérons donc le nominalisme et le conceptualisme non pas comme deux doctrines professées par deux écoles, mais comme une seule doctrine qui se compose de deux thèses : la thèse des concepts qui sert à définir l'universel interne, le

véritable universel, et la thèse des noms, plus ingénieuse que profonde, plus ironique que démonstrative, à laquelle se rapporte l'universel externe considéré comme un tout réel.

Voici maintenant les propositions capitales du nominalisme.

La logique n'est pas, comme on le dit, un infaillible moyen de connaître. La logique doit nécessairement confondre le possible et l'actuel. On ne saurait donc jamais affirmer que les choses se comportent de telle ou de telle manière, avant d'avoir interrogé ce qui témoigne sur les choses, l'expérience. L'expérience, voilà, selon les nominalistes, le fondement de toute philosophie. Qu'est-ce que la logique? Non pas une science, mais un art ; l'art de composer et de diviser. C'est en composant et en divisant suivant les préceptes de la logique, que la raison, appliquée à la recherche de l'universel, le dégage des notions particulières. Or, qui les a fournies ces notions particulières, élément premier de toute certitude? C'est l'expérience. Il ne faut pas contester à la raison ses attributs et sa puissance ; elle règne en souveraine dans l'intellect. Mais avant de parvenir au laboratoire de l'intellect, où elles doivent servir de matière aux opérations spéciales de l'énergie dont le propre est d'abstraire et de penser, les notions recueillies des choses ont fait quelque séjour dans le domaine de la sensibilité, et c'est là qu'elles ont reçu du jugement le signe qui les distingue des pures fictions de l'esprit. Sentir, juger, abstraire et penser, tels sont les degrés psychologiques; toute autre méthode conduit à l'erreur.

Il est dit que l'expérience rend témoignage des choses particulières. C'est, en effet, son office principal.

Toutes les choses qui subsistent dans la nature sont individuellement déterminées. L'expérience les reconnaît telles qu'elles sont pour en attester ensuite la vérité, la réalité. Mais non-seulement les individus sont individuellement, au titre de substances ; ces substances isolées les unes des autres se ressemblent par certaines manières d'être plus ou moins communes, plus ou moins générales ; ce sont les formes. L'expérience saisit ces formes comme elle en a saisi les sujets; mais, qu'on le remarque bien, elle les saisit telles qu'elles existent dans la nature, soit inhérentes, soit adhérentes aux individus, et les transmet telles à la faculté capable d'abstraire. Quelle est ensuite l'opération propre de cette faculté ? Les formes lui étant données, elle les sépare de toutes les circonstances individuelles, et les réduit à des unités conceptuelles. Ces unités conceptuelles sont les notions de la matière en soi, de la forme en soi, de la substance universelle des êtres, et des genres si divers, des espèces si variées, des prédicaments et des modes prédicamentaux. Ainsi, l'expérience témoigne au sujet de la particularité ; l'abstraction crée l'universalité. Ces universaux créés par l'abstraction correspondent-ils, dans la nature, à des entités absolument semblables, à des natures douées d'un *quid rei* parfaitement conforme au *quid nominis* des concepts généraux ? Non sans doute, puisque l'expérience, qui seule est en rapport avec les choses, déclare n'avoir rencontré dans le monde aucune chose qui soit universellement. Cependant, faut-il répudier toutes les œuvres de l'abstraction comme autant de chimères, assimiler les genres, les espèces, les prédicaments et le reste à des imaginations frivoles, dépourvues de toute réalité ? On ne dit pas cela, puis-

qu'on dit, au contraire, que les formes simplifiées, réduites à des touts univoques par la droite raison sont individuellement les formes réelles des choses individuelles ; on ne dit pas cela, puisqu'on établit au-dessus de toute critique la permanence objective de ces formes, qui furent, qui sont, qui seront à jamais incorporées, dans l'espace, dans le temps, à des sujets divers :

> At genus immortale manet, multosque per annos
> Stat fortuna domus et avi numerantur avorum !

Telles sont les décisions premières et fondamentales auxquelles doivent s'adapter toutes les parties de la doctrine nominaliste.

Ainsi nous réduisons à quelques thèses, ainsi nous résumons en quelques mots les deux systèmes dont nous avons précédemment exposé le détail. Ainsi nous les résumons l'un et l'autre aussi clairement qu'il nous est possible, avec l'intention de faire bien comprendre, et, nous ne le cachons pas, de faire approuver les motifs pour lesquels, en adoptant celui-ci, nous rejetons celui-là. Ces motifs, on les connaît déjà, mais nous avons intérêt à ce qu'on les connaisse mieux encore. Qu'avons-nous dit de l'école réaliste ? Nous avons dit que le vice principal de cette école est de réaliser des abstractions, et nous avons condamné ses illustres maîtres comme ayant rendu le compte le plus fabuleux de l'objet premier de toute science, l'être. Non-seulement, nous insistons sur cette remarque, ils ont imaginé, ils ont introduit des monstres au nombre des êtres ; ils ont encore méconnu le caractère principal des choses réellement subsistantes, l'individualité de ces choses. C'est là ce que, pour notre part, nous leur pardonnons le moins.

Supprimer, ou seulement ébranler la notion de l'être en soi, de Socrate, de Callias, c'est autoriser tant d'autres aberrations ! Que disent les mystiques ? Que la personne humaine est l'agent aveugle, d'une cause extérieure, de la cause divine. La philosophie réprouve ce langage : eh bien ! il nous semble encore moins téméraire que celui des réalistes. Rien ne nous répugne plus que cette thèse d'une cause intérieure, qui, pour être l'acte commun de tous, n'est l'acte propre d'aucun ; rien ne nous révolte plus que ces prémisses dont toutes les conséquences médiates, immédiates, sont la négation de notre liberté. Mais si nous repoussons le réalisme parce qu'il conteste à l'individu ses droits les plus chers, ne pourra-t-on pas, d'autre part, accuser le nominalisme de supprimer les droits non moins sacrés peut-être, non moins réels assurément, de la société, de l'association civile? Ce reproche s'adresserait justement, nous l'accordons volontiers, au nominalisme extravagant qu'on a mis au compte de Roscelin. Pour un système qui, réduisant les universaux à de purs noms, ne reconnaîtrait aucun fondement aux notions de genre et d'espèce, toutes les lois, toutes les obligations sociales ne seraient, en effet, que des combinaisons artificielles et tyranniques. Mais le nominalisme raisonnable, le nominalisme péripatéticien d'Abélard et de Guillaume d'Ockam, est-il solidaire de cette erreur? Non sans doute. S'il pose d'abord, il est vrai, l'individu, c'est l'individu qui ne peut être séparé de ses manières d'être spécifiques, c'est l'homme qu'on appelle Socrate ; et, pour justifier son adhésion à ce système, saint Thomas ajoute que l'humanité de Socrate est sa forme substantielle, sa vie même, et que, s'il perd cette forme, il n'est plus. Ainsi, loin d'être

subversif de toute loi sociale, le nominalisme éclairé, le véritable nominalisme proclame que les devoirs de l'individu lui sont naturels au même titre que ses droits. Les moralistes les mieux famés et les plus habiles du moyen-âge n'ont-ils pas été les plus opiniâtres adversaires des natures universelles, saint Thomas, Gilles de Rome et Jean Buridan ? Mais, nous le savons, ces exemples prouvent peu ; n'a-t-on pas rencontré de belles pages en l'honneur de la liberté dans les œuvres de Duns-Scot et de Spinoza ? Laissons donc les exemples, pour nous en tenir aux principes affirmés par l'école nominaliste. Elle dit : l'humanité n'est pas une essence ; ce qu'on appelle de ce nom n'est pas un tout, soit complexe, soit incomplexe, un sujet né pour recevoir, durant le cours des siècles, des accidents en nombre infini ; mais elle ajoute : cet atôme qui porte le nom de Socrate est un homme, et, comme tel, il est né pour rechercher les autres hommes, ses semblables, pour former avec eux des engagements, des contrats de mutuelle assistance. Telle est la nature, la loi de Socrate ; telle est la nature, la loi de Callias, de Platon. Si les décrets sociaux sont des formules plus ou moins transitoires, la société demeure un fait qui ne change pas, parce qu'elle procède de cette loi dont la cause éternelle est en Dieu, dont l'acte permanent est dans tous les individus qui portent le front levé vers le ciel et peuvent dire :

Homo sum et humani nihil a me alienum puto.

Voilà ce que professent tous les nominalistes du moyen-âge. S'il s'est rencontré plus tard un docteur sorti de leurs rangs, qui, pour défendre un abominable paradoxe, le droit divin des tyrans, ait prétendu dépos-

séder la personne humaine de ses attributs les plus nécessaires, l'inventeur de cette thèse justement réprouvée l'a produite à ses risques. Hobbes, dit Leibniz, fut « plus que nominaliste. » Assurément ; ajoutons même qu'il faut ici non pas atténuer, mais tout à fait écarter la responsabilité du nominalisme. Quelle que soit l'audace de sa logique, Hobbes n'est pas un philosophe vraiment libre d'esprit, puisque la passion politique le domine. Non, ce n'est pas à l'école d'Oxford qu'il a docilement appris que les hommes nés méchants doivent être toujours surveillés, contenus, garottés, flagellés, comme n'ayant d'autre instinct que l'instinct du crime. Imputons les transports de cet esprit malade au spectacle d'une révolution qui, n'étant plus maîtresse d'elle-même, excitait le fanatisme en semant l'épouvante, et faisait partout redemander l'ordre et le repos à la royauté par elle abolie, cette royauté sans contrôle dont elle avait inspiré le regret. Aucun des chefs avoués de l'école nominaliste, aucun des plus anciens ni des plus récents, pas plus Locke qu'Aristote, n'a jamais ainsi méconnu la dignité de la nature humaine. On les signale, au contraire, et à bon droit, comme ayant été les plus doctrinaires des libéraux.

Si le réalisme repousse avec trop de dédain les conseils de l'expérience, le nominalisme ne donne-t-il pas dans l'excès opposé ? Pour faire valoir l'autorité des sens, n'infirme-t-il pas l'autorité de la raison ? Nous accordons que plusieurs nominalistes ont eu vers le sensualisme une tendance mal contenue. Ayant à critiquer des gens qui n'avaient commis tant d'erreurs que pour s'être mépris sur les droits de la raison pure, ils ont à leur tour (c'est le péché commun de toutes les réac-

tions) exagéré la part contributive de la sensation dans la formation des idées. Mais nous ne pouvons reconnaître, entre le nominalisme et le sensualisme, cette affinité nécessaire, ce lien naturel que M. Cousin suppose ou donne lieu de supposer (1). Qu'on se rappelle la doctrine de saint Thomas, et qu'on en retranche un instant l'extravagante fiction des espèces divines et humaines, elle devient nominaliste. Sur la question principale, la question des universaux, saint Thomas s'exprime dans les mêmes termes qu'Abélard, que Durand de Saint-Pourçain, que Guillaume d'Ockam : eh bien ! est-il sensualiste ? Nous l'avons dit ; s'il n'est pas rationaliste à la manière des Alexandrins et du pseudo-Denys, d'Anselme et de Duns-Scot, il l'est, du moins, comme l'est Aristote bien interprété. Or, on sait quelle a été la fortune de saint Thomas. Guillaume d'Ockam étant mort sous le coup d'une sentence papale, c'est derrière le nom sanctifié du Docteur Angélique que se sont réfugiés et retranchés tous les disciples du Docteur Invincible, et le thomisme transformé, c'est-à-dire dégagé de ses chimères idéologiques, est alors devenu la doctrine la plus accréditée chez les conservateurs des traditions scolastiques. D'ailleurs Guillaume d'Ockam s'était-il jamais exprimé de manière à faire soupçonner qu'il méconnaissait l'énergie propre de l'intelligence ? Ne lui avait-il pas attribué, outre la capacité d'abstraire les idées générales, celle de se voir, de se connaître elle-même, suivant le mode de l'intuition ? Or, juger, abstraire, penser, avoir conscience de ses propres actes, c'est toute l'intelligence. Guillaume d'Ockam n'est donc pas sensualiste. Mais,

(1) *Hist. génér. de la philosophie*, p. 236.

au fait, qu'avons-nous besoin d'interroger sur ce point Guillaume d'Ockam, saint Thomas et leurs disciples? Si l'on parvenait à démontrer que le sensualisme proprement dit, le sensualisme justement décrié, est une conséquence forcée de l'opinion professée par ces philosophes sur la nature des espèces et des genres, cette preuve condamnerait à la fois et leur système et leur logique. Mais, cette preuve, où est-elle? Qui l'a produite?

Entre les deux écoles dont nous avons retracé l'histoire, nous nous déclarons donc pour le nominalisme. Est-ce un si méchant parti? Non-seulement c'est le parti d'Aristote, mais c'est encore, on l'a reconnu, le parti duquel se sont rapprochésdavantage, en ignorant l'histoire, le plus grand nombre des philosophes modernes (1). Un critique du XVI[e] siècle, Jacques Martini, a fait en peu de mots cette déclaration complète sur tous les points du débat scolastique. « L'uni-« versel considéré comme étant au sein des choses di-« verses, *in multis*, n'est pas à proprement parler « l'universel; il se confond, en effet, avec les indivi-« dus. L'universel proprement dit ne vient qu'après « les choses, *post multa*; alors, en effet, il est bien « l'un commun à plusieurs, il est bien cette nature « commune que l'intelligence abstrait des individus « pour la concevoir en elle-même. Or, il n'existe rien « hors de l'intelligence qui réponde à cette définition « de l'universel proprement dit. Si donc les universaux « en tant qu'universaux, c'est-à-dire considérés abso-« lument, n'existent pas hors de l'intelligence, à plus « forte raison l'existence ne devra-t-elle pas être attri-« buée aux genres, aux espèces, à tous les concepts

(1) V. Cousin, *Hist. génér. de la phil.*, p. 235.

« semblables, qui sont des œuvres de l'intelligence, « des jugements qui viennent en second ordre, des ma- « nières d'accidents qui ont pour sujets les notions pre- « mières des choses réelles. Sont-ce là, toutefois, de « pures fictions? Non assurément; puisque ces concepts « ont leur fondement hors de l'intellect, dans la nature « des choses (1). » Voilà la profession de foi du nominaliste. Qui refuse d'y souscrire? Ce n'est pas assurément François Bacon. Est-ce Descartes? Dans les prolégomènes de ses *Principes de philosophie*, Descartes s'est expliqué très nettement à cet égard. Si prudent, si mesuré qu'il soit d'ordinaire, et si jaloux de concilier les extrêmes, il ne peut supporter le réalisme et le déclare dans les termes les plus énergiques: « Le nombre, « dit-il, que nous considérons en général, sans faire « réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de « notre pensée, non plus que toutes ces autres idées « générales que, dans l'école, on comprend sous le « nom d'universaux (2). » Après Descartes, il faut entendre Leibniz: *Secta nominalium omnium inter scolasticas profundissima et hodiernæ reformatæ philosophandi rationi congruentissima.* Est-il besoin d'invoquer d'autres témoignages? Si donc la préférence que nous accordons au nominalisme nous est reprochée comme un faux jugement, il faudra condamner avec nous Bacon, Descartes, Leibniz, cet illustre maître, cet interprète si profond de la vérité, et, avec Leibniz, comme il l'assure, toute la philosophie de son temps. Insistons, en effet, sur ces termes: *hodiernæ reformatæ philosophandi rationi congruentissima.* La ré-

(1) J. Martini *Miscellaneæ disputationes*, lib. I, disp. 3.
(2) Descartes, *Princip. de Phil.* prem. part. § 58.
(3) Leibnitzius, *Dissert. in M. Nizolii libr. de ver. princ.*

forme dont parle ici Leibniz, qui l'a faite? Descartes. Mais qui l'a préparée? N'hésitons à le dire: c'est Guillaume d'Ockam. En veut-on la preuve? On la trouve à chaque page dans le *Lexique* de Chauvin. Chauvin est de l'école cartésienne, et, rédigeant un répertoire de philosophie classique, il a voulu répondre, au nom de Descartes, à toutes les questions encore agitées de son temps par les derniers des thomistes et des scotistes. Or, quel est l'esprit de ses réponses? Elles sont toutes nominalistes. Allons plus loin, et disons que, depuis la clôture des écoles italiennes du XVIe siècle, depuis la chute éclatante du supernaturalisme platonicien, vaincu, condamné, flétri, supplicié dans la personne de Jordano Bruno, il n'y a plus d'autres réalistes avoués que les spinosistes. Quel est l'objet principal de la controverse scolastique? C'est la nature des choses? On se demande si la substance est universellement ou individuellement. Eh bien! Descartes et Locke étant, sur ce point, tout-à-fait du même avis, l'un et l'autre, et leurs disciples après eux, réduisent les universaux à de pures formes de la pensée. Formes innées, formes propres de l'intellect, ou formes dernières de la sensation, achevées par la réflexion; le débat a lieu sur l'origine de ces formes. Quant à cette réalité de la chose universelle que Guillaume de Champeaux et Duns-Scot tenaient pour démontrée, personne ne l'admet, personne ne la suppose même, si ce n'est, faisons toujours cette réserve, Benoit Spinoza. S'agit-il de l'essence des formes conceptuelles? Sur cela, nous devons en convenir, il y a moins d'accord, et il se rencontre, même chez les cartésiens, plus d'un thomiste. Mais quel accueil fait-on à ces cartésiens dévoyés? Quel crédit obtiennent leurs thèses suran-

nées ? On peut le voir dans les écrits d'Arnauld contre Malebranche. Descartes combat ces thèses ; Gassendi lui-même les désavoue ; Locke reproduit contre elles la définition du concept donnée par Guillaume d'Ockam; Gravesande nous déclare que, de son temps, elles étaient déjà complétement abandonnées (1). Ainsi, pour être nominaliste, on ne marche pas en si mauvaise compagnie.

Mais c'est peut-être trop insister ici sur la diversité des doctrines. Quoique les doctrines aient été diverses, les docteurs, tendant au même but, ont fait une œuvre commune. Quel était l'état des âmes au moment où les premiers d'entre eux commencèrent leurs premières leçons ? A ce clerc des temps mérovingiens, qui n'a rien lu ne sachant pas lire, qui n'est pas même toujours capable de réciter jusqu'au bout une prière qu'il ne comprend pas, à ce barbare qui diffère à peine de la brute comparez le plus novice auditeur de saint Thomas, de Duns-Scot ou de Guillaume d'Ockam ; quelle différence ! Entre eux, on le sait, s'étend l'espace de cinq, de six siècles. Mais ces cinq ou six siècles ne pouvaient-ils pas être mal employés? Un bien plus grand nombre de siècles sépare Alcuin d'Aristote. Est-ce donc un progrès que vous constatez de l'un à l'autre ?

Les grands bienfaits de l'enseignement scolastique ne sont plus à prouver. Personne n'oserait aujourd'hui répéter, après le cardinal de Bernis, que l'esprit avait sommeillé durant tout le moyen-âge, et qu'il fallut, pour interrompre une léthargie si longue, l'arrivée de quelques Grecs échappés au glaive de Mahomet II. Ce

(1) *Introd. ad philos.*, p. 98. — Dugald-Stewart, *Essai phil.*, p. 326 de trad. de M. Huré.

n'est plus ainsi qu'on écrit l'histoire. Mais en appréciant les services rendus par les études scolastiques, on n'a pas assez remarqué que la philosophie a toujours occupé le premier rang dans ces études, et l'on a manqué de justice envers elle en négligeant de faire cette remarque. Cela ne tient pas seulement à ce qu'elle est peu connue; cela tient encore à ce qu'elle a mauvais renom. Qui n'a pas déclamé contre sa méthode, sa passion déréglée pour la logique? Il est constant que le syllogisme remplit un rôle trop considérable dans la démonstration des doctrines qu'on a coutume d'appeler scolastiques. Quand il ne peut se permettre, ce qu'il se permet souvent, d'écarter avec dédain les données de l'expérience et de la raison, il se pose arrogamment devant elles, il les offusque et prétend avoir des droits supérieurs. C'est une prétention qui, certes, est mal fondée. On a donc à bon droit blâmé les excès qui en ont été la suite. Mais, après avoir signalé cette erreur de méthode, la réaction n'a-t-elle pas été trop loin, et n'a-t-elle pas, de son côté, méconnu la part d'influence que doit exercer la logique dans la formation et le développement des systèmes? Écoutons Nisolius. Si, dit-il, la thèse des essences universelles est rejetée, il n'y a plus de logique, puisque toute la logique a cette thèse pour fondement. Et, la logique mise en déroute, que devient la philosophie (1)? C'est une question à laquelle Scaliger n'est pas embarrassé de répondre, et il répond que, pour avoir si violemment dénoncé les abus de la logique, les rhéteurs en ont compromis l'usage, et fait ainsi grand tort aux études

(1) « Si universalia ista (univers. realia) falsa sunt, continuo una cum universalibus cadit pene tota Dialectica, quæ in illis tantum columnis fundata est; et simul cum Dialectica corruit etiam non parva ejus, quæ nunc in usu est, philosophiæ pars. » Nisolius, *De veris principiis*, lib. I, c. VII.

philosophiques. Jean Letourneur a fait la même observation. Il fallait, dit-il, laver l'enfant, et ne pas le jeter à l'eau (1). Ainsi, les bonnes causes doivent être elles-mêmes défendues avec mesure. Est-il bien vrai, d'ailleurs, que l'abus incontestable de l'exercice logique n'ait eu finalement que de fâcheux résultats? Nisolius et Leibniz imputent les écarts de la philosophie scolastique à l'absence d'une langue bien faite. Mais leur langue meilleure, qui l'a formée, si ce n'est cette philosophie qu'ils ont tant décriée. Oui, sans doute, les premiers de nos docteurs qui se servirent des versions arabes-latines, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand lui-même n'expriment pas toujours clairement leurs idées incertaines; souvent on est obligé de rechercher ce qu'ils ont voulu dire; souvent, en substituant le mot grec au mot latin qu'ils ont tiré de leurs versions barbares, on s'aperçoit qu'ils ont entendu ce mot latin autrement qu'il convenait de l'entendre, et qu'ils ont fait parler Aristote comme il n'a pas pensé. On ne le conteste aucunement, la plupart des thèses réalistes ont pour prémisses des termes équivoques, dont le sens douteux offre de trop grands avantages à l'argumentation sophistique. Mais quel fut, à l'encontre, le soin constant des nominalistes? Ce fut d'expliquer ces termes, de leur imposer du moins un sens quelconque, de le faire admettre, et de porter ainsi la lumière où l'on s'effor-

(1) « Deploranda profecto Academiarum non nullarum infelix conditio, quod quidam superioribus annis, dum scholasticorum theologiam extirpare ex hominum animis conati sunt, simul etiam omnem veram philosophandi rationem a scholis publicis et academicis profligarunt, quasi abusus rei tolli non posset nisi ipsa res e medio removeretur, quasi infantem abluere mater nequiret, nisi eumdem in flumen prorsus abjiceret. » J. Versoris, in proœmio *Metaphysicæ.*

çait de maintenir les ténèbres. Tout nominaliste avisé dit habituellement, avant de prendre à partie la thèse de son adversaire : Commençons par définir, nous raisonnerons ensuite ; le syllogisme viendra, mais en son temps. Or c'est le nominalisme qui finalement a vaincu; c'est donc lui qui l'a faite, cette langue correcte et claire qu'ont parlée Descartes et Leibniz et que nous parlons encore. Il n'a pas, il est vrai, condamné l'emploi du syllogisme ; il s'est contenté de le régler. Mais, en le réglant, il a fait tourner au profit de la langue l'usage de cet instrument sans grâce qui mérite bien d'être appelé un instrument de précision. « Le génie « moderne, dit M. l'abbé Gerbet, s'est préparé lente- « ment dans le gymnase de la scolastique du moyen- « âge. Si cette première éducation lui a communiqué « une disposition à une sorte de rigorisme logique, qui « gêne la jouissance et la liberté des mouvements, il a « contracté aussi, sous cette rude discipline, des habi- « tudes sévères de raison, un tact admirable pour l'or- « donnance et l'économie des idées, une supériorité de « méthode dont les grandes productions des trois « derniers siècles portent particulièrement l'em- « preinte (1). » Il n'y a rien d'exagéré dans cet hommage de reconnaissance, confirmé récemment par deux témoignages non moins authentiques, celui de M. Barthélemy Saint-Hilaire et celui de M. de Rémusat. « La philosophie, dit M. de Rémusat, et toutes les « sciences qui la composent, comme la logique, comme « la métaphysique, n'ont peut-être été traitées en au- « cune langue avec plus de clarté et de justesse que « dans la langue française (2) ; » et ces qualités supé-

(1) *Coup d'œil sur la controverse chrétienne,* p. 65.
(2) De Remusat, *Mém. de l'Acad. des inscript.* t. X, p. 236.

rieures de notre langue philosophique, M. de Rémusat les attribue de plein droit à cette argumentation logique dont il reconnaît, avec tout le monde, que le moyen-âge a trop abusé.

Est-ce là, d'ailleurs, tout ce que nous devons à la scolastique ? Nous serions bien ingrats si nous nous contentions de reconnaître qu'elle a formé notre langue ; elle a fait bien plus encore, elle a formé notre esprit. « La scolastique », dit encore un de nos plus judicieux confrères, « est, dans son résultat général, la pre- « mière insurrection de l'esprit moderne contre l'auto- « rité (1). » A l'ouverture des écoles, l'esprit humain, enchaîné depuis si longtemps à des dogmes immobiles, avait perdu jusqu'à la conscience de lui-même. Vivre, c'est agir, c'est se mouvoir, c'est se transformer ; et l'action, le mouvement, le changement étaient interdits par une sorte de jurisprudence préventive, qui, assimilant toute innovation au crime défini le plus grand des crimes, l'impiété, tenait l'intelligence en complète servitude. Mais voici qu'il arrive d'une plage lointaine quelques penseurs élevés sous une discipline moins oppressive, qui viennent exposer des opinions nouvelles, inconnues. Ce sont des philosophes ; c'est contre les séduisantes amorces de leur périlleuse science que l'Apôtre a prévenu les nations, en disant : « Gardez-vous bien d'aller « tomber dans les embûches de la philosophie ! » Mais ce précepte de l'Apôtre est oublié. On court au-devant des nouveaux docteurs, et on les écoute d'abord sans les comprendre ; puis, quand on les a compris, on prend goût à leurs études. Alors commence l'enseigne-

(1) M. Barth. S. Hilaire, *De la logique d'Aristote*, t. II, p. 194.

ment scolastique, et bientôt la raison, apprenant à connaître ses droits, recherche les titres de l'autorité, les discute, et soupçonne déjà qu'ils sont frauduleux longtemps avant de l'oser dire. On lui oppose des dogmes révélés. Mais, s'il y a vraiment des dogmes révélés, est-ce qu'ils répondent à toutes les questions qu'on peut se faire sur la nature des choses ? Étant mis de côté ce qu'ils prescrivent de croire, Dieu n'a pu défendre d'étudier le reste. Il n'a pu révéler quelques vérités à sa créature et la condamner à ne s'enquérir d'aucune autre. Cet état d'oisive ignorance serait la mort de l'âme, et Dieu lui commande de vivre. Non, ils ne sont pas les représentants de Dieu sur la terre ces tuteurs si jaloux de la tradition qui prétendent interdire le travail de l'âme et le progrès naturel de la science humaine ; ce sont des tyrans dont il faut au plus tôt secouer le joug humiliant. Tel fut le premier cri de la révolte. Jean de Salisbury l'avait entendu lorsqu'il disait déjà des maîtres de son temps : « Leurs langues « sont devenues des torches de guerre (1). » Oui, la guerre était déclarée ; la tradition et la libre pensée allaient commencer des combats, quelquefois suspendus, toujours repris avec ardeur, qui ne devaient, qui ne pouvaient finir que par un divorce. C'est l'histoire de ces combats que nous venons de raconter. Ils ont duré six siècles et l'on a pu remarquer qu'ils ont été particulièrement vifs dans les deux derniers. Il fallait pourtant en finir ; mais l'autorité sentait chaque jour diminuer ses forces, et la raison croître les siennes : ce qui rendait un accord impossible ; les conditions qu'aurait faites la raison auraient été trop dures. L'autorité préféra battre en retraitre. Ayant donc quitté la grande

(1) Johannis Sarisb. *Epistolæ* ; epist. 60.

scène, elle alla se confiner dans un étroit domaine, sans autre dessein que d'y porter en paix, sous le cilice du mysticisme, le deuil de ses privilèges à jamais perdus, et la philosophie prit aussitôt possession de tout le territoire qu'elle avait abandonné. Le voilà le principal résultat de la controverse scolastique. Dans les gros livres de nos docteurs, s'il y a beaucoup à prendre, il y a, nous en convenons très-volontiers, beaucoup à laisser. Mais qu'on ne tienne pas le moindre compte de leurs systèmes divers, qu'on ne fasse aucun état de leurs subtiles et ingénieuses découvertes dans le monde des idées ; soit ! encore faut-il reconnaître que ces apprentis philosophes, humbles par devoir et, par défaut d'expérience, téméraires, dont les écrits n'ont plus de lecteurs et n'en méritent plus, nous ont mis sur la voie qu'il nous a suffi de suivre pour conquérir le premier, le plus précieux de nos biens, la liberté !

FIN DU TOME SECOND DE LA SECONDE PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES

DE CE VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

